

SERGIU BĂLAN

The background of the cover is a photograph of several ancient Greek columns, likely from the Temple of Concordia in Agrigento, Italy. The columns are made of light-colored stone and show signs of weathering and repair. They are arranged in a row, receding into the distance. The lighting is bright, creating strong shadows and highlights on the columns. The overall color palette is warm, with a yellowish-orange tint.

**Cercetări de
ISTORIE A FILOSOFIEI**



SERGIU BĂLAN

CERCETĂRI DE ISTORIE A FILOSOFIEI

Dedic acest volum profesorilor mei de istorie a filosofiei, Alexandru Surdu și Alexandru Boboc, în semn de recunoștință pentru învățătura și educația pe care le-am primit de la dânsii.

SERGIU BĂLAN

CERCETĂRI DE ISTORIE A FILOSOFIEI



Copyright © 2012, **Editura Pro Universitaria**

Toate drepturile asupra prezentei ediții aparțin
Editurii Pro Universitaria

Nicio parte din acest volum nu poate fi copiată fără acordul scris al
Editurii Pro Universitaria

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BĂLAN, SERGIU

Cercetări de istoria filosofiei / Sergiu Bălan. –
București : Pro Universitaria, 2012
Bibliogr.
ISBN 978-606-647-405-4

14

Referenți științifici:

Prof. univ. dr. Vasile Macoviciuc

Prof. univ. dr. Dan Crăciun

CUPRINS

Notă asupra ediției	7
Concepția lui Descartes privind raportul dintre minte și corp	9
Categoria cauzalității la David Hume	21
Categoriile hegeliene într-o interpretare analitică	45
Problema limbajului privat la Wittgenstein	59
Aspecte metodologice în filosofia istoriei a lui Arnold J. Toynbee	89
Câteva aspecte ale problematicii istorismului	115
Filosofie și istorie în opera lui R.G. Collingwood	139
Dialectica formelor filosofiei în viziunea lui R.G. Collingwood	151
Raportul dintre filosofie, istorie și celelalte forme ale experienței în scrierile de tinerețe ale lui Collingwood	187
Interpretarea metafizică a <i>Analiticii Principiilor</i> în viziunea lui R.G. Collingwood	205
Principii ale metodologiei științei în realismul critic al lui Karl Popper	219
Natura filosofiei și logica limbajului la Gilbert Ryle	237
Ideea egalității de șanse la Rawls și Nozick	269
Problematica ideologiei în filosofia contemporană	303
Darwinismul și științele sociale contemporane: sociobiologia	313
Metoda etnografică în cercetarea antropologică	323

Substanțialism, culturalism și formalism în antropologia economică.....	333
<i>Homo Oeconomicus</i> și critica raționalității utilitare	349
Viața religioasă și comportamentul economic.....	363
Categorii metodologice în știința religiilor la Mircea Eliade	375
Logica dialectico-speculativă pentadică a lui Alexandru Bogza	405
Artă și dialectică în viziunea lui Alexandru Surdu.....	445

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Unele dintre studiile adunate în acest volum constituie rezultatele a cincisprezece ani de activitate de cercetare, în cadrul programelor Institutului de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române, iar celelalte sunt produsele unor interese și preocupări personale. Ele au apărut de-a lungul vremii în publicațiile editate de Institut și în alte volume și reviste, a căror trăsătură comună este aceea că au fost tipărite în tiraje reduse, din cauza veșnicelor probleme legate de finanțarea lucrărilor de filosofie în zilele noastre. Din acest motiv, am considerat că ar putea fi oportun să le public laolaltă într-un volum, și am profitat cu recunoștință de disponibilitatea editurii de a investi într-un astfel de proiect.

Textele ce urmează nu au o unitate tematică desăvârșită, dar cititorul poate regăsi totuși câteva „motive” (ce se intersectează și se suprapun) în jurul cărora ele se grupează: teoria categoriilor în sens larg (incluzând categorii logice, ontologice, epistemice, metodologice, etice, estetice), filosofia istoriei, filosofia analitică, filosofia socială și, mai recent, filosofia economiei și antropologia economică. Ele au fost ordonate după criteriul cronologic, adică în ordinea aproximativă în care istoria filosofiei îi așază pe gânditorii despre care se vorbește în cuprinsul lor, deoarece metoda de cercetare și de expunere este, în cele din urmă, una istorică. Opțiunea metodologică este și motivul pentru care am ales, dintre atâtea variante posibile, ca titlul volumului să fie *Cercetări de istorie a filosofiei*. (S.B.)

CONCEPȚIA LUI DESCARTES PRIVIND RAPORTUL DINTRE MINTE ȘI CORP¹

Problema raportului dintre minte (spirit) și corp a reprezentat una dintre preocupările constante ale lui Descartes, devenind astfel unul dintre motivele pentru care gânditorul francez este consemnat de către cercetătorii istoriei filosofiei printre întemeietorii modernității filosofice. Problema ca atare nu este însă nici pe departe una nouă, istoria ei putând fi urmărită înapoi, sub diversele formulări pe care le-a cunoscut, până în gândirea elină.

Astfel, încă Platon (și, urmându-l pe el, întreaga tradiție a primilor gânditori creștini), a ridicat problema distincției dintre corp și suflet, în contextul unei discuții mai largi privitoare la imortalitatea sufletului. În dialogul *Phaidon*, unde găsim cea mai elaborată tratare a acestui subiect, admițându-se că sufletul este cel care „trebuie să existe în corp pentru a-l face viu” (105d)², se operează o diferențiere netă între corp, care este coruptibil și deci muritor, și suflet, care preexistă corpului (motiv pentru care se poate vorbi de cunoașterea prin anamneză) și, de asemenea, supraviețuiește morții acestuia din urmă: „Așadar, dragă Cebes, sufletul, mai mult decât orice altceva, este nemuritor și indestructibil”, concluzionează Platon prin spusa personajului său principal, Socrate (*Phd.*, 107a)³.

Problema este reluată și de Aristotel și, odată cu redescoperirea acestuia, de scolastica târzie. Ca și pentru Platon, și pentru discipolul său, sufletul este ceea ce distinge un lucru viu de unul neviu, însă este de asemenea forma ce aparține unei ființe vii. Spiritul (mintea) este partea rațională a sufletului, care e caracteristică numai ființelor umane, nefiind considerat o substanță autonomă, deși prin intermediul acțiunii divine, poate supraviețui morții corpului (*Metaph.*, 1036b; *De anima*, 407b).⁴

¹ Text publicat în vol. *Repere cultural-filosofice. Omagiu profesorului Vasile Macoviciuc*, coord. Ștefan-Dominic Georgescu, București, Editura Fundației Culturale Libra, 2010.

² Platon, *Opere*, vol. IV, trad. rom. P. Creția, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983, p. 123.

³ *Ibidem*, p. 125.

⁴ Cf. Aristotel, *Metafizica*, trad. rom. St. Bezdechi, București, Editura Academiei R.P.R., 1965, pp. 247sq; Aristotel, *De anima. Parva naturalia*, trad. rom. N.I. Ștefănescu, Ș. Mironescu, C. Noica, București, Editura Științifică, 1996, pp. 19sq.

Pentru Descartes, problema raportului dintre suflet și corp se naște într-un context mai larg, specific modernității, și anume acela al metodei, care se leagă, la rândul său, de idealul modern al cunoașterii sistematice. Într-adevăr, până în secolul al XVII-lea, ideea de cunoaștere sistematică era cu totul străină, termenul însuși de „sistem” denumind o colecție de lucruri (*systema mundi* sau *systema corporis*) între care nu există (sau nu poate fi pusă în evidență) o legătură necesară. Începând cu modernii, prin sistem se înțelege un set de propoziții cognitive interdependente, astfel născându-se idealul unui sistem unificat de cunoaștere, care să utilizeze, pe cât posibil, una și aceeași metodă în toate domeniile investigate. O asemenea idee era de neconceput înainte, din cauza a ceea ce tradiția aristotelică denumea pericolul „erorii categoriale”, adică a acelei inevitabile erori care se produce atunci când se tratează un concept aparținând unei clase ca și când ar aparține unei alte clase (în acest caz, se încearcă transplantarea de metode dintr-un domeniu în altul). Odată însă cu progresele matematicii și cu întrebuintarea ei în științele naturii (și chiar în teologie), se intensifică și căutarea unei metode unice de cunoaștere, capabilă de a contribui decisiv la edificarea întregii cunoașteri sub formă de sistem.¹ Descartes este unul dintre gânditorii pentru care problema metodei rămâne o preocupare esențială și, tocmai în acest context apare, în mod repetat în succesive scrieri, și aceea a raportului dintre minte și corp, după cum vom arăta în continuare.

În decursul investigațiilor sale metodologice, Descartes ajunge la concluzia că mintea și corpul reprezintă două substanțe (însă substanțe secundare, în măsura în care sunt create și depind sub aspectul existenței lor de substanța primă, care este Dumnezeu) ale căror atribute sunt respectiv cugetarea și întinderea, precum și că aceste două substanțe pot fi concepute și există în mod independent (de unde derivă mult discutatul său „dualism”). În cele ce urmează vom expune pe scurt modul în care Descartes a ajuns la aceste concluzii. Apoi ne vom îndrepta atenția asupra felului în care tocmai conceperea substanțialistă a minții și corpului, pe de o parte, dar și dualismul substanțelor, pe de altă parte, au constituit aspectele avute cel mai frecvent în vedere de către criticii, mai vechi sau mai noi, ai cartezianismului.

Descartes își începe expunerea teoriei asupra problemelor de metodologie odată cu *Discours de la Méthode* (1637). Aici, el enumeră cele patru binecunoscute „reguli ale metodei”: regula evidenței, a analizei, a sintezei și a enumerării. Din punctul nostru de vedere, cea mai importantă este cea dintâi, „de a

¹ Cf. A. Funkenstein, *Teologie și imaginația științifică. Din Evul mediu până în secolul al XVII-lea*, trad. rom. W. Fotescu, București, Editura Humanitas, f.a., p. 13.

nu accepta niciodată un lucru ca adevărat dacă nu-mi apărea astfel în mod evident; adică de a evita cu grijă precipitarea și prejudecata și de a nu introduce nimic în judecățile mele decât ceea ce s-ar prezenta clar și distinct spiritului meu, neputând nicicum să fie pus la îndoială.”¹ Cu alte cuvinte, criteriul esențial al adevărului enunțurilor mele este evidența lor, care înseamnă claritate și distincție. Este un criteriu conceput sub forma unei condiții necesare și restrictive: pentru ca un enunț să fie adevărat, e necesar (însă nu ni se spune dacă este și suficient) să fie clar și distinct (adică acele propoziții care *nu* sunt clare și distincte, nu sunt evidente, deci *nu pot fi acceptate* ca adevărate; despre cele care sunt evidente, nu se spune încă în mod explicit dacă sunt adevărate sau nu). Cu toate acestea, în continuare Descartes aplică acest criteriu ca și când ar fi unul necesar și suficient, fapt care îl va conduce la o serie de dificultăți, după cum vom vedea ceva mai târziu. În cele ce urmează, vom trece în revistă descoperirile pe care le face gânditorul francez aplicând această regulă.

Obiectul asupra căruia se concentrează atenția lui Descartes este el însuși, deoarece descoperirile făcute în decursul cercetării învățaturii depozitate în cărți, dar și a lumii înconjurătoare se dovedesc nesatisfăcătoare. Această decizie este crucială pentru direcția pe care o vor lua investigațiile sale și reprezintă consecința unor meditații îndelungi, deși Descartes, pentru a-i sublinia și mai mult importanța, o pune pe seama inspirației manifestate într-un vis avut în noaptea de 10 noiembrie 1619, la Neuburg, în Germania, unde se afla în tabără cu trupele ducelui de Bavaria.² Să vedem ce anume descoperă el pe această cale și aplicând regulile metodologice amintite.

Pe calea îndoielii metodice, el întemeiază, în virtutea evidenței sale, adevărul celebrului enunț *cuget, deci exist*, care e o cunoștință intuitivă, și nu discursivă, și încearcă apoi să circumscrie identitatea acestui eu cugetător. În acest sens, el observă că afirmația anterioară nu este infirmată de presupunerea că eul nu ar fi înzestrat cu un corp, și deci că „sunt o substanță a cărei esență sau natură nu este alta decât gândirea, și care, pentru a exista, nu are nevoie de nici un loc și nici nu depinde de nici un lucru material. În consecință, acest eu, adică sufletul în virtutea căruia sunt ceea ce sunt, este în întregime distinct de corp și chiar mai ușor de cunoscut decât el; în afară de aceasta, chiar dacă nu ar exista corpul,

¹ R. Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine rațiunea și de a căuta adevărul în științe*, trad. rom. D. Roventă-Frumușani și Al. Boboc, București, Editura Academiei Române, 1990, p. 122.

² Cf. R. Descartes, *Discurs*, pp. 118 și 158, nota 16.

sufletul n-ar înceta să fie ceea ce este.”¹ Prin urmare, eul este un lucru a cărei unică substanță este gândirea, care nu depinde de nici un lucru material pentru a exista (chiar dacă mă îndoiesc de faptul că am corp, mintea continuă să existe), și care nu este spațializat. Avem deci o primă schițare a unei concepții imaterialiste despre minte, însă nu ni se spun prea multe despre ce anume trebuie să înțelegem prin faptul că gândirea e o substanță, și nici despre statutul corpului ori despre raportul dintre cele două.

Din acest motiv, examinarea problemei continuă în *Meditationes de prima philosophia* (1641), cu deosebire în cea de-a doua și în cea de-a șasea meditație.² Punând din nou la îndoială existența corpului, Descartes concluzionează că existența eului este garantată de actul gândirii, însă numai atât timp cât acest act se desfășoară. Ce este însă lucrul cugetător? Este „unul care se îndoiește, înțelege, afirmă, neagă, vroește, nu vroește, totdeodată imaginează și simte.”³ Gândirea, în înțelesul pe care i-l dă Descartes, reprezintă deci mai mult decât funcțiile intelective și raționale, alături de acestea fiind reunite și afectivitatea și voința, dar și sensibilitatea: „același sunt eu care simt sau care percep lucrurile corporale ca prin simțuri.”⁴ Cu privire la existența lucrurilor corporale (între care se găsește și propriul său corp), autorul nu se aventurează prea departe în această a doua meditație. Utilizând cunoscutul exemplu al bulgărelui de ceară, el descoperă caracterul accidental al proprietăților sensibile ale corpului și pune în evidență unica proprietate esențială a acestuia, și anume întinderea. Corpul este, prin urmare, „ceva întins, flexibil și schimbător”⁵, așadar substanța lui este întinderea. În ordinea cunoașterii, ni se spune că mintea e mai ușor de cunoscut decât corpul, dat fiind caracterul ei imediat: pentru a cunoaște mintea, nu am nevoie de nimic altceva decât de ea însăși, în timp ce cunoașterea corpului e mediată de minte: bucata de ceară „nu sunt în stare s-o percep fără de un spirit omenesc”⁶, adică ea e ceva întins numai întrucât e astfel pentru mintea mea.

Problema este reluată mai în detaliu în cea de-a șasea meditație, în care se dorește lămurirea finală a chestiunilor legate de existența corpurilor materiale și de

¹ *Ibidem*, p. 130.

² R. Descartes, *Meditații despre filosofia primă*, trad. rom. C. Noica, în R. Descartes, *Două tratate filosofice*, București, Editura Humanitas, 1992.

³ R. Descartes, *Meditații*, p. 255.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Ibidem*, p. 257.

⁶ *Ibidem*, p. 258.

distincția dintre minte și corp. Întrucât sunt obiecte ale matematicii pure, lucrurile materiale există deoarece pot fi gândite clar, distinct și necontradictoriu (întrucât au un număr și o întindere, pot fi gândite respectiv aritmetic sau geometric). Însă ele mai au și proprietăți sensibile care nu pot fi gândite geometric sau aritmetic: acestea sunt proprietățile lor accidentale, care trebuie considerate ca reale atâta vreme cât pot fi gândite necontradictoriu, adică atâta vreme cât datele senzoriale despre ele nu vin în contradicție cu acele cunoștințe despre ele pe care ni le oferă gândirea.

Pe de altă parte, această a șasea meditație oferă două argumente diferite pentru distincția dintre minte și corp. Cel dintâi dintre acestea arată că, pe când *res extensa*, a cărei natură esențială e întinderea, este divizibilă, *res cogitans*, a cărei natură este gândirea, nu este divizibilă, și prin urmare cele două naturi sunt cu totul distincte: „este o mare deosebire între spirit și corp, prin faptul că cel din urmă e întotdeauna divizibil din firea sa, pe când spiritul e cu desăvârșire indivizibil; căci într-adevăr, atunci când îl privesc pe acesta, adică mă privesc pe mine însumi întru atât cât sunt o ființă cugetătoare, nu pot deosebi în mine nici un fel de părți, ci bag de seamă că sunt un lucru cu desăvârșire unul și întreg;”¹. Deși, după cum am arătat, atunci când definește lucrul cugetător, Descartes enumeră o serie de facultăți ale acestuia (voința, înțelegerea, sensibilitatea, afectivitatea), el consideră că existența lor nu divizează mintea în părți: „facultățile de a vroi, simți, înțelege ș.a.m.d. nu pot fi numite părțile sale, căci unul și același este spiritul care vrea, simte, înțelege.”² Această teză poate fi contestată în două moduri: pe de o parte, după cum arată Thomas Nagel, ideea unui eu unic și indivizibil este contrazisă de cercetările actuale de psihologie empirică, în urma cărora s-a constatat că procesele de gândire sunt rezultatul interacțiunii a mai multe subsisteme distincte.³ Pe de altă parte, arată John Cottingham, chiar dacă am accepta că mintea e ceva unic și indivizibil, aceasta nu înseamnă și că natura sa este cu totul distinctă și independentă de aceea a corpului. Este foarte posibil ca mintea să fie simplă și unitară, și totuși să fie o activitate a unui sistem pur fizic (creierul), adică să fie doar o proprietate a lucrului întins.⁴

Descartes pare să fi prevăzut însă această din urmă obiecție, atunci când afirmă că funcțiile minții nu sunt afectate de nici o vătămare produsă corpului: „cu

¹ *Ibidem*, p. 298.

² *Loc. cit.*

³ Cf. Th. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 164.

⁴ J. Cottingham, *Descartes*, Oxford, Blackwell, 1986, pp. 116sq.

toate că spiritul întreg pare unit cu corpul întreg, dacă însă un picior sau un braț sau orice altă parte a corpului e tăiată, îmi dau seama că nimic nu este astfel răpit spiritului”.¹ Argumentul este însă cu totul irelevant, de îndată ce ne închipuim că acea „orice altă parte a corpului” ar fi, de exemplu, cortexul cerebral, caz în care facultățile spiritului ar fi grav afectate.²

Cel de-al doilea argument în favoarea distincției dintre minte și corp și a caracterului imaterial al minții se bazează pe regula întâia, aceea a evidenței: „Și, mai întâi, deoarece știu că toate cele ce le pot înțelege limpede și distinct pot fi făcute de Dumnezeu așa cum le înțeleg, e de ajuns să pot înțelege limpede și distinct un lucru fără de altul, spre a fi sigur că unul e deosebit de celălalt, fiindcă cel puțin poate fi pus deosebit de către Dumnezeu; [...] prin urmare din simplul fapt că știu de existența mea și observ totodată că nimic nu aparține firii sau esenței mele, în afară de faptul că sunt ființă cugetătoare, închei pe drept că esența mea constă în aceea, doar, că sunt ființă cugetătoare [...] și fiindcă totuși pe de o parte am o idee limpede și distinctă a mea însumi ca ființă cugetătoare doar, neîntinsă, iar pe de altă parte o idee distinctă a corpului ca lucru întins doar, necugetător, e sigur că sunt deosebit cu adevărat de corpul meu și că pot exista fără el.”³

Cu privire la acest argument ne vom rezuma aici la două observații. El se întemeiază pe regula evidenței, după care ceea ce este conceput în mod clar și distinct este adevărat, precum și pe demonstrarea existenței lui Dumnezeu care, în calitate de ființă perfectă, garantează adevărul cunoștințelor clare și distincte. O primă dificultate derivă din modul în care definește Descartes divinitatea: „Prin Dumnezeu înțeleg o anumită substanță infinită, de sine stătătoare, cât se poate de înțeleaptă, cât se poate de puternică și de care suntem creați, atât eu însumi, cât și orice altceva, dacă există orice altceva”⁴. Pe definirea lui Dumnezeu ca ființă absolut perfectă se sprijină atât cele două dovezi ale existenței sale, cât și argumentul ontologic din meditația a cincea. Și deși Descartes, educat de iezuiți și bun catolic, nu putea avea o altfel de accepțiune a ideii de divinitate, trebuie să spunem că dacă optăm pentru o alta, de pildă aceea gnostică a demiurgului subordonat, argumentarea nu mai funcționează. Cea de-a doua observație se referă la faptul că doctrina carteziană pare a se sprijini pe o *petitio principii*: demonstrația pleacă de la regula evidenței, după care ideile clare și distincte sunt

¹ R. Descartes, *op. cit.*, p. 298.

² Cf. J. Cottingham, *loc. cit.*

³ R. Descartes, *op. cit.*, pp. 292-293.

⁴ *Ibidem*, p. 267.

adevărate. De ce trebuie să fie adevărate nu aflăm decât după ce s-a demonstrat existența lui Dumnezeu ca ființă perfectă: deoarece Dumnezeu garantează adevărul lor. Însă demonstrarea existenței lui Dumnezeu se sprijină tocmai pe faptul că ideea clară și distinctă de Dumnezeu trebuie să fie adevărată. E un cerc vicios care afectează argumentul expus mai înainte, după care dacă ideea de corp e clară și distinctă de aceea de spirit, atunci Dumnezeu garantează că spiritul și corpul sunt realmente distincte. Vom reveni însă asupra acestei dificultăți atunci când vom prezenta opiniile asupra doctrinei lui Descartes exprimate de contemporanul său Antoine Arnauld.

În cele ce urmează vom face referire la cea de-a treia scriere în care Descartes abordează problema raportului minte – corp, și anume *Principia philosophiae* (1644).¹ Aici ni se spune din nou că „sufletul este o substanță în întregime distinctă de corp”² și, de asemenea, se încearcă o clarificare a conceptului de substanță. Astfel, prin substanță înțelegem „ceva ce există în așa fel încât nu are nevoie decât de sine pentru a exista”³, fapt ce ridică imediat întrebarea cum anume pot fi substanțe mintea și corpul, de îndată ce ele sunt create de Dumnezeu și au nevoie (cel puțin mintea) de asistența acestuia pentru a funcționa. Pare că singura entitate pentru care definiția este adecvată este Dumnezeu însuși. Descartes răspunde prin a admite că Dumnezeu este substanța primă, iar spiritul și corpul sunt substanțe secundă, create. Aceasta deoarece prin substanță trebuie să se înțeleagă acel ceva care, pentru a exista, nu are nevoie de ajutorul vreunui lucru *creat*.⁴ În această interpretare a ideii de substanță, corpul și mintea pot fi gândite, deci ca substanțe secundă, care au ca atribute principale, respectiv gândirea și întinderea. Dacă în scrierile menționate până acum gânditorul francez se ocupă cu precădere de substanța cugetătoare, aici găsim o expunere mai detaliată privitoare la substanța întinsă. Pentru Descartes, atributul esențial al corpului este întinderea, iar întinderea înseamnă divizibilitate. Ceva este un lucru întins doar în măsura în care are anumite dimensiuni: „este evident că nu se va putea înlătura de nicăieri nici o parte a unei mărimi sau întinderi, astfel încât să nu se suprimă pe această cale și lucrul; în mod reciproc, nu se va putea suprima lucrul astfel încât să nu se înlătore totodată mărimea sau întinderea”.⁵ A

¹ R. Descartes, *Principiile filosofiei*, trad. rom., studiu introductiv și notă biografică I. Deac, București, Editura IRI, 2000.

² *Ibidem*, p. 82.

³ *Ibidem*, pp. 102-103.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Ibidem*, p. 126.

avea dimensiuni presupune o anumită cantitate de materie, iar acolo unde există materie, diviziunea ei este întotdeauna posibilă. Mai departe, „spațiul, sau locul interior, și corpul cuprins în acest spațiu, nu sunt diferite decât în gândirea noastră. De fapt, aceeași întindere în lungime, lărgime și profunzime care constituie spațiul, constituie și corpul”.¹ Urmează că, pentru Descartes, noțiunile de substanță corporală, întindere, dimensionalitate, cantitate și spațiu denumesc unul și același lucru, care este doar gândit de către minte în diverse moduri. Materia este ceea ce ocupă un spațiu, însă ea este totodată identică cu spațiul: „aceeași întindere care constituie natura corpurilor constituie și natura spațiului”.² Proprietatea esențială a acesteia este, cum am arătat, divizibilitatea, în opoziție cu caracterul pretins indivizibil al substanței cugetătoare.

Am văzut strădania continuă a lui Descartes de a distinge cât mai radical și mai precis între cele două substanțe: cea întinsă și cea cugetătoare, între minte și corp. Pe de altă parte, însă, el admite că omul reprezintă o sinteză a celor două, adică mai mult decât o simplă alăturare a lor: „Natura mai arată... că eu nu sunt doar de față, prin raport la corpul meu, precum e corăbierul în corabie, ci îi sunt legat în chip cât se poate de strâns și ca și cum am fi confundați, astfel încât alcătuiesc un singur lucru împreună cu el”.³ Problema cu care are a se confrunta acum gânditorul francez este de a explica modul în care interacționează cele două substanțe pe care s-a străduit până aici să le distingă și să le separe.

Dificultatea esențială vine din faptul că în timp ce corpul este întindere, deci este în spațiu (sau este totuna cu spațiul), mintea nu este spațializată. Cum este posibil să interacționeze ceva ce se găsește în spațiu cu ceva nespațializat?

Descartes sugerează uneori că spiritul este „difuzat” prin corp, însă aceasta înseamnă o spațializare, adică înseamnă să se atribue spiritului un fel de întindere, ceea ce contrazice însă susținerea fundamentală a imaterialității sale. În tratatul *Les passions de l'âme* (1649), el arată că spiritul „trebuie să fie de o asemenea natură încât să nu aibă vreo legătură cu întinderea, cu dimensiunile sau cu alte proprietăți ale materiei din care este compus trupul; el este corelat cu întregul ansamblu al organelor trupului”.⁴ Această corelație cu ansamblul corpului devine posibilă întrucât, susține Descartes, sufletul se exercită într-o anumită porțiune a

¹ Loc. cit.

² Ibidem, p. 127.

³ R. Descartes, *Meditații*, p. 294.

⁴ R. Descartes, *Traite des passions de l'âme*, în *Œuvres de Descartes*, C. Adam et P. Tannery (ed.), Paris, Vrin/CNRS, 1964-76, t. IX, p. 351.

creierului, numită glanda pineală, sau *conarion*, „situată în mijlocul substanței creierului și suspendată deasupra trecerii prin care comunică spiritele din cavitățile anterioare ale creierului cu cele posterioare”.¹ Între această glandă și celelalte organe ale corpului circulă o specie de gaz subtil numit „spirite animale”, astfel încât „cea mai mică mișcare a acestei glande poate modifica în mod semnificativ parcursul acestor spirite și invers, orice schimbare, oricât de mică, în circulația spiritelor poate schimba profund mișcările glandei”.² Prin intermediul acestor spirite animale se realizează, deci legătura dintre spiritul localizat în glanda pineală și corp. Deși modelul cartezian amintește destul de surprinzător de transmiterea impulsurilor neuronale, totuși dificultatea rămâne: filosoful francez vorbește despre o comunicare bidirecțională între spiritul imaterial (localizat spațial într-o glandă) și materia întinsă. Mentea nu acționează direct asupra materiei, ci asupra glandei pineale, care determină mișcarea spiritelor animale, și acestea la rândul lor, transmit mișcarea către organele corpului. Cu tot acest circuit complex, rămâne de rezolvat dificultatea de principiu, a interacțiunii directe (la orice nivel s-ar petrece ea) dintre două substanțe complet diferite și opuse, mintea și corpul, spiritul și materia.

Soluția aleasă de Descartes pentru a ieși din această aporie este de a-l introduce din nou pe Dumnezeu în ecuație. Deși din cauza caracterului cu totul eterogen al celor două substanțe nu se poate admite nici o legătură causală între un stimul senzorial și o „mișcare” a minții, de exemplu, între cele două intervine acțiunea divină, care face în așa fel încât cele două să-și corespundă, deși legătura ar fi putut fi cu totul alta: „Dumnezeu ar fi putut face natura omului astfel încât această mișcare particulară din creier să indice cu totul altceva spiritului”.³ Prin urmare, este nevoie ca Dumnezeu să intervină mereu în interacțiunea minte – corp, pentru a face ca unei anumite mișcări să-i corespundă un anumit răspuns mental, însă ar fi putut face ca acest răspuns să fie cu totul diferit, iar cele două rămân complet eterogene. Aceasta continuă să fie dificultatea majoră care afectează dualismul cartezian.

Breviter: Pentru Descartes, mintea și corpul (spiritul și materia) reprezintă două substanțe, cu caracter secund (în sensul că sunt create de Dumnezeu, substanța primă, dar nu depind, pentru a exista, de nici un alt lucru creat) ale căror atribute esențiale și mutual exclusive sunt cugetarea și întinderea. De aici decurg

¹ *Loc. cit.*

² *Loc. cit.*

³ R. Descartes, *Meditații*, p. 171.

proprietățile lor individualizante: corpul (care e totuna cu spațiul pe care îl ocupă) este întins, și deci divizibil, găsindu-se deci în spațiu și timp, pe când spiritul este ne-întins, deci indivizibil și se găsește doar în timp. Facultățile minții (înțelegerea, imaginația, afectivitatea, voliția) nu presupun o divizare a acestora în subsisteme cu funcții specifice. Sub aspectul cunoașterii, cea a spiritului este imediată, deci mai precisă, pe când a corpului este mediată de minte, deci mai puțin exactă.

Dificultatea de principiu pe care Descartes nu reușește să o rezolve satisfăcător este a interacțiunii celor două substanțe: dorind să le distingă cât mai exact pentru a le înțelege mai precis, el le izolează într-o eterogenitate absolută, astfel că nu mai poate da seamă de modul în care ele se determină reciproc, deși admite că acest lucru se petrece, cel puțin în cazul ființei umane. Din acest motiv este obligat să-l introducă în explicație pe Dumnezeu, însă schema rămâne neconvingătoare.

În contextul discuției noastre, este interesant să vedem și care au fost reacțiile pe care această perspectivă specifică asupra relației minte – corp le-a suscitât din partea unora dintre contemporanii lui Descartes, adică a unor autori care împărtășeau cu filosoful francez unul și același orizont de gândire.

Trebuie spus de la bun început că majoritatea luărilor de poziție din epocă în raport cu doctrina carteziană au fost critice. De altfel, Descartes se aștepta la așa ceva, dovadă fiind lovitura de maestru pe care a conceput-o publicând *Meditațiile* laolaltă cu „întâmpinările” critice și cu răspunsurile sale la aceste întâmpinări. Este, probabil, singurul caz din istoria filosofiei în care o carte apare între aceleași coperti cu criticile la adresa ei și cu argumentele de respingere a criticilor. În cele ce urmează, în loc de a face o trecere în revistă a gânditorilor moderni care au criticat cartezianismul, vom proceda mai degrabă analitic, grupându-i pe critici în funcție de susținerile lui Descartes pe care le-au vizat.

Unul dintre cei mai atenți cititori ai *Meditațiilor* a fost Pierre Gassendi. El evidențiază dificultățile inerente afirmației lui Descartes după care, cum am văzut, din faptul că pot să mă închipui ca neavând un corp, urmează că sunt eminamente o ființă a cărei esență e gândirea. În cel de-al cincilea și de întâmpinări, Gassendi consideră că rămâne de dovedit caracterul necorporal și lipsit de întindere al eului care cugetă, caracter care nu decurge nicicum din simplul fapt că eul se poate închipui pe sine astfel.¹ Aceeași obiecție se regăsește în cel de-al doilea și de întâmpinări, culese de către părintele Marin Mersenne, de la „feluriți teologi și

¹ Cf. *Ibidem*, pp. 348sq.

filosofi”, care rămân anonimi, și care susțin că „nici după ce au citit *Meditațiile* de șapte ori” nu au reușit să identifice vreun fundament valid al afirmației carteziene după care sufletul este pe deplin distinct de orice fel de corp.¹ Argumentul propus de către Descartes susține, după cum am arătat, că în virtutea faptului că pot presupune că nu am un corp, rezultă că faptul de a avea un corp nu este o proprietate esențială a mea, singura proprietate de acest fel fiind aceea de a fi un lucru cugetător. În cel de-al patrulea șir de întâmpinări, Antoine Arnauld, „doctor în teologie” demonstrează invaliditatea acestui argument după cum urmează: capacitatea mea de a mă îndoi că S are proprietatea P nu demonstrează că P nu este o proprietate reală a lui S (de exemplu, capacitatea mea de a mă îndoi de faptul că un triunghi are o anumită proprietate nu înseamnă că triunghiul este realmente lipsit de acea proprietate). Prin urmare, pot fi în stare să mă îndoiesc că am un corp, fără ca de aici să rezulte că faptul de a avea corp nu este o proprietate esențială a naturii mele.²

O altă categorie de obiecții formulate de gânditorii moderni vizează atributele esențiale ale celor două substanțe. Astfel, proprietatea esențială a substanței materiale este întinderea, despre care am văzut că înseamnă spațialitate, adică divizibilitate. Ideea de divizibilitate a substanței corporale este respinsă de către Spinoza, care susține că nu poate exista decât o singură substanță, unică, atotcuprinzătoare și infinită.³ Pornind de aici el argumentează că „nu poate fi conceput cu adevărat nici un atribut al substanței din care să rezulte că o substanță poate fi divizată”.⁴ Prin urmare, deși substanța corporală are atributul întinderii, ea nu este divizibilă. La rândul său Leibniz descrie această problemă (cunoscută sub numele de „problema compunerii continuumului”) ca pe una dintre cele mai dificile probleme, care dacă nu poate fi rezolvată privează ideea de întindere de claritatea și distincția ei. Leibniz arată că materia este concepută ca fiind întinsă și deci divizibilă în părți; urmează că diviziunile rezultate trebuie să fie la rândul lor divizibile, și tot așa la infinit. În aceasta situație însă se ajunge la o aporie. Soluția propusă de Leibniz presupune două aspecte. Mai întâi, el se folosește de conceptul matematic de punct care nu are părți sau întindere, dar insistă că elementele ultime ale materiei sunt puncte reale, nu abstracții matematice, ci puncte metafizice. Pe de

¹ *Ibidem*, pp. 313sq.

² *Ibidem*, pp. 334sq.

³ B. Spinoza, *Etica*, trad. rom. Al. Posescu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, I, prop. 14, 15, 19.

⁴ *Ibidem*, I, prop. 12.

altă parte, el propune ca esența materiei să nu fie considerată întinderea ci activitatea.¹ În ceea ce privește unicitatea și simplitatea substanței cugetătoare, Leibniz o consideră ca indubitabilă.

În sfârșit, problema care a suscitat cele mai multe reacții este aceea a interacțiunii dintre cele două substanțe. Plecând de la ipoteza unei distincții radicale între suflet și corp, George Berkeley, care, pe de altă parte nu admitea existența substanței materiale a argumentat că, și dacă am accepta existența materiei, aceasta nu ne-ar putea afecta în nici un fel simțurile, astfel încât „nu suntem cu nici un pas mai aproape de a explica modul în care trupul ar putea acționa asupra spiritului”.² În continuare John Locke, care a criticat în mod selectiv dualismul cartezian, enunță posibilitatea ca „Dumnezeu să fi supra adăugat materiei o facultate de gândire”, dar o asemenea supraadăugare nu poate fi decât un act miraculos rezultat al unui decret divin.³

O obiecție la fel de serioasă vine din partea lui Leibniz și privește modul în care o stare fizică (un stimul senzorial) determină apariția unei stări mentale (a unei senzații). După opinia lui Leibniz dualismul cartezian conduce la faptul că relația dintre stările creierului și stările mentale este una cu totul arbitrară. În *Noile eseuri asupra intelectului omenesc*, el subliniază că toți „cartezienii [...] consideră arbitrară percepțiile pe care le avem despre calitățile sensibile, ca și cum Dumnezeu le-ar fi încredințat sufletului nostru după bunul său plac, fără vreo preocupare pentru relația esențială dintre percepții și obiectele lor”. Soluția lui Leibniz pentru această problemă o constituie după cum știm ipoteza armoniei prestabilite, care însă nu rezolvă realmente dificultatea, ci doar o mută în alt registru.

¹ G. W. Leibniz, *Opere filosofice*, I, trad.rom. C. Floru, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1972, p. 329.

² G. Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, § 19, în *Berkeley's Philosophical Works*, London, MacMillan, 1965, p. 68.

³ J. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, trad. rom. A. Roșu și T. Voiculescu, București, Editura Științifică, 1961, cartea IV, cap. 3, par. 6.

CATEGORIA CAUZALITĂȚII LA DAVID HUME¹

David Hume abordează problema cauzalității în două dintre cele mai importante lucrări ale sale: mai întâi, o expune în Cartea I, Partea a III-a din *A Treatise of Human Nature* (1739)², apoi o rezumă în *An Abstract of a Treatise of Human Nature* (1740), și ulterior o reia în aproape aceiași termeni în *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748)³. Interesul său, subliniază Tom Beauchamp și Alexander Rosenberg, nu se îndreaptă spre analiza subtilităților logice presupuse de utilizarea conceptului de cauză în limbajul comun, deși o mare parte dintre comentatori au susținut acest lucru.⁴ Hume urmărește să întreprindă o analiză a relației cauzale, în decursul căreia este adevărat că examinează circumstanțele în care vorbitorii obișnuiți consideră că enunțurile lor cauzale sunt adevărate, însă preocuparea sa este legată de elucidarea circumstanțelor în care acestea chiar sunt adevărate, și nu de analiza sensului conceptului în spațiul limbajului comun. Analiza pe care el o întreprinde este una de factură critică, al cărei element central, după cum consideră Leo Groarke și Graham Solomon, este afirmația sa după care temeiurile credinței noastre în conjuncția constantă a unor categorii particulare de evenimente prin intermediul relației dintre cauză și efect nu pot justifica, pe calea rațiunii convingerea că există cauze și efecte (deși este evident că Hume consideră că există un sens practic în care o astfel de convingere este justificată).⁵ După cum explică însuși Hume, „ne

¹ Text publicat în vol. *Studii de teoria categoriilor*, vol. VI, coord. Alexandru Surdu, Sergiu Bălan, Mihai Popa, București, Editura Academiei Române, 2012.

² D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Reprinted from the original edition in three volumes and edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1896, disponibilă on-line la http://files.libertyfund.org/files/342/0213_Bk.pdf (în continuare: T).

³ D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, în *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals by David Hume*, ed. L.A. Selby-Bigge, 2nd ed., Oxford, Clarendon Press, 1902, disponibilă on-line la http://files.libertyfund.org/files/341/0222_Bk.pdf (în continuare: E).

⁴ T.L. Beauchamp, A. Rosenberg, *Hume and the Problem of Causation*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1981, p. 3.

⁵ L. Groarke, G. Solomon, *Some Sources for Hume's Account of Cause*, în „Journal of the History of Ideas”, Vol. 52, No. 4 (Oct. - Dec., 1991), pp. 645-663.

amintim cum am întâlnit frecvente instanțe ale existenței obiectelor dintr-o specie și de asemenea ne amintim cum indivizii dintr-o altă specie le-au însoțit întotdeauna și s-au aflat întotdeauna în raporturi regulate de contiguitate și succesiune cu acestea. Astfel, ne amintim să fi văzut acea specie de obiecte pe care o numim *flacără* și să fi simțit acea specie de senzații pe care o numim *căldură*. În același fel ne readucem în minte conjuncția lor constantă în toate instanțele trecute. Fără prea multă ceremonie, numim pe una cauză, și pe cealaltă efect, și inferăm existența uneia din a celeilalte.”¹

Cu toate acestea, rațiunea însăși nu poate oferi o justificare satisfăcătoare a convingerii că există regularități cauzale, deoarece nu poate întemeia în nici un fel principiul uniformității naturii. Supoziția după care natura ar putea să nu fie uniformă nu este una contradictorie, astfel că este posibil oricând să ne imaginăm că anumite evenimente, pe care le considerăm a fi cauze, ar putea să nu fie urmate de efectele lor obișnuite. „Nu există nici un lucru”, arată Hume, „care să implice existența oricărui altul, în situația în care vom considera lucrurile în ele însele, și nu vom investiga dincolo de ideile pe care ni le formăm despre ele. O astfel de inferență ar deveni cunoaștere și ar implica o contradicție absolută și o imposibilitate de a concepe ceva diferit. Însă de îndată ce toate ideile distincte sunt separabile, este evident că nu există nici o imposibilitate de acest gen.”² Aceasta îi permite enunțarea a două principii: „[1] că nu există nimic, în nici un obiect considerat în sine, care să ne ofere un temei de a trage o concluzie dincolo de el; și [2] că, chiar și după observarea conjuncției frecvente sau constante între obiecte nu avem nici un temei de a formula nici o inferență privitoare la vreun alt obiect, diferit de cele a căror experiență am avut-o.”³

Principiul uniformității naturii nu poate fi întemeiat nici pe raționamente bazate pe probabilitate, deoarece nici aceasta nu ne oferă temeiuri pentru a crede că „instanțele referitoare la care nu avem nici o experiență trebuie să se asemene cu acelea a căror experiență am avut-o.”⁴ Aceasta se întâmplă, consideră Hume, pentru că acest tip de raționamente suferă de circularitate: principiul uniformității naturii se sprijină pe ideea de probabilitate, care la rândul său se întemeiază pe principiul după care „există o asemănare între acele obiecte a căror experiență am avut-o și cele despre care nu avem nici o experiență.” Urmează de aici că nu avem

¹ T, p. 87.

² T, pp. 86-87.

³ T, p. 139.

⁴ T, p. 89.

nici un fundament rațional pe care să întemeiem convingerea noastră că există raporturi de cauzalitate: „Astfel, nu doar că rațiunea nu ne este de folos în descoperirea conexiunii fundamentale dintre cauză și efect, dar chiar și după ce experiența ne-a informat despre conjuncția lor constantă, îi este imposibil rațiunii să ne ofere temeuri satisfăcătoare pentru care ar trebui să extindem acea experiență dincolo de instanțele particulare care au făcut obiectul observațiilor noastre. Noi presupunem, dar nu suntem niciodată capabili să dovedim, că trebuie să existe o asemănare între acele obiecte despre care am avut experiențe, și cele care se află dincolo posibilitățile noastre de a le descoperi.”¹

În cele din urmă, nu rațiunea, ci obișnuința și cutuma sunt motivele pentru care continuăm să formulăm inferențe cauzale. Aceasta nu înseamnă însă că ar trebui să renunțăm la convingerea că există cauze și efecte. Mai degrabă, ar trebui să înțelegem corect faptul că tocmai această asociere constantă a unor obiecte particulare este aceea care determină mintea să anticipeze conjuncții ale unor evenimente viitoare, precum și că anumite procese de natură psihologică, și nu necesitatea rațională, logică, e aceea care explică această credință a noastră în valabilitatea raționamentului cauzal. Argumentarea lui Hume este extinsă și complexă, însă Groarke și Solomon consideră că ea poate fi rezumată în patru idei fundamentale: (1) ideea că temeiul credinței în existența legăturii cauzale este asocierea constantă dintre obiectele pe care noi le denumim cauză și efect; (2) ideea că necesitatea relațiilor cauzale nu poate fi demonstrată, deoarece ne putem imagina fără a ajunge la contradicții că nu întotdeauna cauzele sunt urmate de efectele pe care le așteptăm îndeobște; (3) ideea că încercarea de a demonstra probabilitatea conexiunilor cauzale implică circularitatea vicioasă, deoarece probabilitatea implică asumarea faptului că instanțierile încă neobservate ale unor evenimente particulare vor fi conectate cu aceleași evenimente ca și cele observate; (4) sugestia că ar trebui, din considerente practice, să manifestăm în împrejurările cotidiene încredere în funcționarea conexiunilor cauzale, chiar dacă ea nu poate fi întemeiată rațional.²

În secțiunea a II-a din partea a III-a a Cărții Întâi din lucrarea *A Treatise of Human Nature*, intitulată „Despre probabilitate și despre ideea de cauză și efect”³, Hume afirmă că intenționează să ofere o explicație completă a relației dintre cauză și efect. Discuția despre această chestiune se întinde până la secțiunea XIV-a din

¹ T, p. 91-92.

² L. Groarke, G. Solomon, *op. cit.*, p. 647.

³ T, pp. 73sq.

aceeași parte a II-a, care poartă titlul „Despre ideea de conexiune necesară”, unde autorul arată că intenția sa este aceea de a „colecta toate diferitele părți ale acestui raționament și, prin punerea lor laolaltă, a formula o definiție exactă a relației dintre cauză și efect, care constituie subiectul prezentei cercetări.”¹ Rezultatul acestei însumări a argumentelor și raționamentelor este însă nu o definiție, ci două definiții diferite. Conform primei definiții (D1), „am putea defini o cauză ca fiind «un obiect precedent și contiguu (*contiguous*) în raport cu altul, în condițiile în care toate obiectele care se aseamănă cu primul se găsesc în relații de precedență cu acele obiecte care se aseamănă cu al doilea».”² Conform celei de-a doua, care urmează imediat (D2), „o cauză este un obiect precedent și contiguu în raport cu un altul, unit cu acesta în așa fel încât ideea unuia determină mintea să formeze ideea celuilalt, iar impresia provenită de la primul o determină să formeze o idee mai vie despre al doilea.”³

După cum am spus, problema cauzalității este reluată și în *An Enquiry Concerning Human Understanding* unde, la finele secțiunii a VII-a, denumită „Despre ideea de conexiune necesară”, Hume propune din nou două definiții. Conform celei dintâi, putem defini o cauză ca fiind „un obiect urmat de un altul, în condițiile în care toate obiectele similare cu primul sunt urmate de obiecte similare cu al doilea. Sau, cu alte cuvinte, în condițiile în care, dacă primul obiect nu ar fi fost prezent, cel de-al doilea nu ar fi existat niciodată.”⁴ Deoarece, însă, apariția unei cauze întotdeauna trimite mintea „printr-o tranziție firească” înspre ideea de efect, putem formula și o a doua definiție, care arată că o cauză „este un obiect urmat de un altul, a cărui apariție întotdeauna conduce la gândul despre cel de-al doilea.”⁵ Se poate observa imediat că, deși există mici diferențe în ceea ce privește formularea, cele două perechi de definiții pot fi considerate ca fiind logic echivalente, așa încât se poate spune că în *Enquiry*, Hume nu propune alte definiții, ci doar formulări alternative pentru cele care apar în *Treatise*. În definiția D1 și în reformularea ei cauzalitatea este definită pornindu-se de la ideea conjuncției constante dintre evenimentele din lumea exterioară, iar în D2 și în reformularea sa, Hume definește cauzalitatea prin recurs la un proces psihic, acela al asociației între conținuturi mentale.

¹ T, p. 169.

² T, p. 170.

³ *Loc. cit.*

⁴ E, p. 77.

⁵ *Loc. cit.*

Faptul că Hume oferă două definiții care nu sunt logic echivalente și nici măcar coextensive, pentru unul și același concept al cauzalității, i-a nedumerit pe comentatori și i-a determinat să-și pună o serie de întrebări cu privire la motivul pentru care există două accepțiuni ale ideii de cauzalitate, la modul în care acestea trebuie interpretate, la eventualitatea compatibilității lor și, în cazul în care ele nu pot fi acceptate simultan, la care dintre ele trebuie acceptată.¹ Răspunsurile la acest tip de întrebări au fost variate, astfel că profesorul Don Garrett de la New York University a inventariat diferitele maniere în care exegeții operei lui Hume s-au pronunțat cu privire la validitatea celor două definiții², considerând că la întrebarea: „care dintre cele două definiții trebuie considerată ca fiind aceea corectă?”, sunt posibile în genere patru răspunsuri: (a) e valabilă atât D1, cât și D2; (b) e valabilă doar D1; (c) e valabilă doar D2; (d) Nici o definiție nu e valabilă. În consecință, arată Garrett, analizând scrierile lui Hume, exegeții au reușit să identifice argumente în sprijinul a opt concluzii posibile cu privire la atitudinea acestuia față de cele două definiții: (1) Hume susține ambele definiții; (2) Hume nu susține ambele definiții; (3) Hume susține cel puțin D1; (4) Hume nu susține D1; (5) Hume susține cel puțin D2; (6) Hume nu susține D2; (7) Hume susține cel puțin una dintre cele două definiții; (8) Hume nu susține nici una dintre definiții.³

(1) Garrett arată că există cel puțin două motive pentru care ar trebui să acceptăm că Hume consideră că ambele definiții sunt corecte. Mai întâi, faptul că el, după cum am văzut, propune definițiile în contextul în care anunță că va sintetiza toate argumentele prezentate mai înainte, și va oferi concepția sa asupra cauzalității ca o consecință a acestora. El explică apoi faptul că „deoarece natura relației [dintre cauză și efect – n.n.] depinde într-o măsură atât de mare de aceea a inferenței, am fost obligați să avansăm în această manieră aparent contrară rațiunii și să facem uz de termeni înainte de a fi fost în stare tocmai de a-i defini ori de a le fixa înțelesul. Vom corecta acum această greșală dând o definiție precisă cauzei și efectului.”⁴ În consecință, ne-am aștepta să găsim o singură astfel de definiție,

¹ O sinteză a acestor interogații și o analiză a argumentelor pro și contra se găsește în J.L. Mackie, *The Cement of the Universe*, Oxford, Oxford University Press, 1980, cap. I, *Hume's Account of Causation*, pp. 3-4, disponibil on-line la

http://www.oxfordscholarship.com:80/oso/private/content/philosophy/9780198246428/p019_print.html.

² D. Garrett, *The Representation of Causation and Hume's Two Definitions of 'Cause'*, în „Noûs”, Vol. 27, No. 2 (Jun., 1993), pp. 167-190.

³ *Ibidem*, p. 168.

⁴ T, p. 169.

pe care autorul ne-o anunță ca fiind „exactă” și „precisă”, însă imediat el ne previne că acestei relații i s-ar putea da două definiții, „care sunt diferite doar prin aceea că prezintă perspective diferite asupra aceluiași obiect, care ne fac să o considerăm fie o relație filosofică, fie una naturală, fie ca o comparație între două idei, ori ca o asociere între ele.”¹

În aceste condiții pare puțin probabil ca Hume să ne fi oferit doar una dintre aceste definiții ca fiind aceea exactă și precisă, fără să ne spună care anume este. Mai degrabă, atât D1, cât și D2 sunt formulări ale definiției promise, și pot fi înțelese, după cum ne previne Hume, ca formulări diferite ale aceleiași idei, de îndată ce ni se spune că ele diferă doar prin aceea că prezintă același lucru din două perspective diferite. În *Enquiry*, această idee este reluată și ni se oferă chiar și un exemplu, pentru a înțelege mai bine ideea: „Spunem, de pildă, că vibrația unei coarde este cauza acestui sunet anume. Însă ce înțelegem prin această afirmație? Înțelegem fie că această vibrație este urmată de acest sunet, și că toate vibrațiile similare vor fi urmate de sunete similare, fie că această vibrație e urmată de acest sunet și că, la apariția primeia, mintea anticipează în raport cu simțurile și formează imediat ideea celuiilalt. Putem considera relația dintre cauză și efect din oricare din aceste două perspective [...]”²

Al doilea argument constă din faptul că Hume citează ulterior în textul său ambele definiții ale relației cauzale, atunci când construiește alte argumente. Spre exemplu, în *Treatise*, el formulează patru corolare ale teoriei sale privitoare la cauzalitate. În cel de-al treilea dintre acestea, el argumentează că este necesar ca orice început în ordinea existenței să aibă o cauză și justifică această idee în baza celor două definiții, pe care le citează în întregime.³ Același lucru se întâmplă în contextul discuției despre „libertate și necesitate”, prezentă atât în *Treatise*, cât și în *Enquiry*. Hume ne explică faptul că va defini necesitatea „în două moduri, conform celor două definiții ale cauzei, din care ea face parte în mod esențial. Eu o plasez fie în uniunea constantă și conjuncția obiectelor asemănătoare, fie în inferența făcută de minte de la un obiect la altul.”⁴ Din acest motiv, ideea noastră despre necesitate „provine în întregime din uniformitatea observabilă în operațiunile naturii, unde obiecte similare sunt în mod constant puse laolaltă, iar mintea este determinată de obișnuință să infereze pe unul din apariția celuiilalt.

¹ T, pp. 169-170.

² E, p. 77.

³ T, p. 172.

⁴ T, p. 409.

Aceste două circumstanțe formează întreaga necesitate pe care noi o atribuim materiei. Dincolo de conjuncția constantă a obiectelor similare și de inferența consecventă de la unul la celălalt, nu avem nici o noțiune despre necesitatea conexiunii.”¹ Date fiind cele două definiții ale necesității, Hume va conchide în baza lor că acțiunile umane sunt la fel de necesare ca și comportamentul obiectelor neînsuflețite. Concluzia pe care trebuie să o tragem din toate acestea este că Hume susține corectitudinea ambelor definiții.

(2) Cu toate acestea, arată Garrett, există de asemenea argumente puternice în favoarea ideii după care Hume nu poate susține în același timp ambele definiții. Cel dintâi care a subliniat acest lucru a fost John A. Robinson, care arată că D1 și D2 nu doar că nu sunt logic echivalente, dar se poate spune că nu sunt nici coextensive.² El argumentează, pe de o parte, că pentru a satisface definiția D1, un obiect (cauza) trebuie să fie primul membru (în ordine temporală) al unei perechi de obiecte care instanțiază o regularitate generală. Dar în cazurile în care această regularitate generală nu a fost observată anterior, se pare că obiectele care compun acea pereche nu vor fi asociate mental, astfel că primul dintre ele nu va satisface definiția D2. Pe de altă parte, pentru a satisface definiția D2, un obiect (cauza) trebuie să fie primul membru al unei perechi de obiecte care sunt asociate mental. Dar în cazurile în care această asociere mentală rezultă din observarea conjuncției celor două obiecte într-un caz care nu e reprezentativ pentru relația dintre clasele cărora cele două obiecte le aparțin, se pare că perechea de obiecte nu va fi instanțierea unei regularități cu adevărat generale, și atunci primul obiect nu va satisface definiția D1. Altfel spus, faptul că există regularități care nu au fost încă observate face ca acele obiecte care sunt cauze în conformitate cu D1 să nu fie cauze în sensul stabilit prin D2, în timp ce faptul că uneori observăm relații de succesiune întâmplătoare (nerepresentative pentru raporturile dintre două clase) între obiecte, face ca acele obiecte ce sunt cauze conform cu D2 să nu satisfacă cerințele conținute în D1.

Consecința imediată care rezultă din aceste observații e aceea că D1 și D2 nu sunt coextensive, iar dacă dorim să acceptăm că intenția lui Hume a fost aceea de a le considera la fel de corecte, atunci el fie dorește să propună definiții pentru două tipuri diferite de relații cauzale, fie ajunge să se contrazică din cauza faptului că este constrâns să admită că aceleași lucruri sunt și nu sunt cauze. Pe de o parte,

¹ E, p. 82.

² J.A. Robinson, *Hume's Two Definitions of „Cause”*, în „The Philosophical Quarterly”, Vol. 12, No. 47 (Apr., 1962), pp. 162-171.

observă Garrett, Hume insistă asupra faptului că cele două definiții oferă două viziuni diferite asupra aceluiași lucru, că dau naștere la două înțelesuri ale necesității cauzale care sunt, până la urmă, unul și același. El afirmă explicit într-unul dintre corolarele discuției despre cauzalitate că „nu există decât un singur fel de necesitate, după cum nu există decât un singur fel de cauze”.¹ Pe de altă parte, însă, este greu de acceptat ideea că Hume, ajuns în punctul culminant al argumentării sale atent construite, nu găsește altceva mai bun de făcut decât să se contrazică pe sine în cuprinsul unei singure pagini, prin faptul că susține în mod repetat două definiții evident incompatibile ale aceluiași concept fundamental. Concluzia care s-ar impune aici este aceea că el nu poate în mod serios considera că ambele definiții sunt la fel de corecte, și deci fie că o susține doar pe una din ele, fie pe nici una.²

(3) Atât în *Treatise*, cât și în *Enquiry*, observă Garrett, Hume face o serie de considerațiuni care par să implice faptul că el consideră definiția D1 ca fiind aceea corectă. Astfel, el argumentează în *Treatise* că nu dispunem de vreo noțiune referitoare la conexiunea dintre cauză și efect, alta decât aceea pe care o derivăm din observarea unor obiecte care au fost întotdeauna conectate și despre care am constatat că au fost inseparabile în toate situațiile în care le-am întâlnit.³ În aceeași lucrare, Hume formulează (în secțiunea intitulată *Reguli pentru a judeca despre cauze și efecte*), un număr de opt criterii după care ne putem da seama dacă avem sau nu de-a face cu o relație cauzală. Cel de-al treilea afirmă că „trebuie să existe o uniune constantă între cauză și efect. Tocmai această calitate este aceea care constituie relația” de cauzalitate, deoarece tocmai conjuncția constantă a obiectelor este condiția cea mai importantă dintre cele care fac ca ele să se afle în acest tip de relație.⁴ În mod analog, în *Enquiry*, la finele primei părți din secțiunea a VII-a, Hume comentează asupra sinonimiei dintre „a cauza” și „a produce”, și arată că în ambele situații regăsim succesiunea temporală între un lucru anterior (cauza), care produce un altul (efectul), care e ulterior, de unde rezultă că o cauză este un lucru care este mereu succedat de un altul, care e efectul său.⁵ Tot aici, în cuprinsul secțiunii a XII-a, în contextul expunerii concepției sceptice referitoare la ideile noastre despre realitate, el argumentează că singurele dovezi pe care le

¹ T, p. 171.

² D. Garret, *op. cit.*, p. 170.

³ T, p. 93.

⁴ T, p. 173.

⁵ E, p. 96, nota 1.

avem despre chestiunile de fapt care se află dincolo de mărturia simțurilor ori de memorie sunt derivate din ideea noastră despre relația dintre cauză și efect, iar „noi nu avem nici o altă idee despre această relație, alta decât aceea a două obiecte care au fost în mod frecvent conectate laolaltă.”¹ Aceste argumente, consideră Garrett, sugerează cu destulă tărie că Hume consideră ca valabilă cel puțin definiția D1, dacă nu chiar pe ambele.²

(4) Pe de altă parte însă, pot fi găsite în cele două scrieri ale lui Hume și pasaje care fie interpretate ca argumente împotriva ideii că Hume ar considera corectă cel puțin definiția D1. La începutul extinsei discuții despre cauzalitate din *Treatise*, Hume indică două condiții pe care trebuie să le îndeplinească obiectele pentru a putea fi considerate ca fiind în relație de cauzalitate: contiguitatea și succesiunea, și imediat se întreabă dacă ar trebui să ne declarăm mulțumiți cu aceasta, adică dacă sunt suficiente cele două criterii pentru a avea un raport de tip cauză – efect. Răspunsul său este unul negativ, motivat fiind de faptul că putem întâlni situații în care „un obiect poate fi contiguu și anterior altuia, fără a conduce la acesta. Este nevoie să luăm în considerare o conexiune necesară, iar această relație este una de o importanță mult mai mare decât oricare dintre celelalte două menționate mai înainte.”³ În mod analog, în *Enquiry*, Hume arată că nu se poate defini conceptul de cauză „fără a include, ca parte a definiției, o conexiune necesară cu efectul său.”⁴ Aceasta înseamnă, după cum subliniază Norman Kemp Smith, că Hume întâmpină dificultăți în tentativa sa de a oferi o soluție simplă și rapidă problemelor ridicate de chestiunea cauzalității tocmai deoarece din start el refuză să accepte ca adecvată orice interpretare a raportului de cauzalitate ca fiind unul de simplă regularitate a succesiunii: „Desigur că el este gata să admită că succesiunea și contiguitatea sunt tot ceea ce poate fi observat vreodată în oricare caz izolat, și tocmai asupra acestui lucru insistă el cu deosebire [...] Dar aceasta nu îl conduce la concluzia că nu există determinare cauzală (*causal agency*), și că ceea ce a fost luat drept aceasta este de fapt simpla constanță ori uniformitate a succesiunii. Dimpotrivă, el este convins că este vorba despre o formă de conexiune, și mai departe, că este o conexiune necesară, iar tocmai această necesitate e aceea care reprezintă diferența esențială.”⁵

¹ E, p. 159.

² D. Garrett, *op. cit.*, p. 170.

³ T, p. 77.

⁴ E, p. 95.

⁵ N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, London, MacMillan, 1941, p. 369.

Faptul că filosoful scoțian insistă în aceste comentarii asupra ideii că nu doar contiguitatea spațială și succesiunea temporală, ci și conexiunea necesară dintre cele două obiecte reprezintă condiții necesare ale existenței unei relații de cauzalitate i-a nedumerit pe comentatori, care s-au întrebat de ce această ultimă condiție, poate cea mai importantă, nu este menționată explicit în nici una dintre cele două definiții. Mai mult decât atât, Hume argumentează că, pentru ca noi să putem înțelege ideea de conexiune necesară, trebuie să nu pierdem din vedere faptul că ea, împreună cu toate ideile noastre, „nu sunt decât copii ale impresiilor noastre, sau cu alte cuvinte că este imposibil pentru noi să gândim vreun lucru pe care nu l-am perceput anterior, fie prin simțurile noastre externe, fie prin cel intern”.¹ Dacă este vorba despre o idee complexă, compusă, ea trebuie să provină din impresii complexe, iar dacă e o idee simplă, să provină dintr-o impresie simplă.² Impresia care produce ideea de conexiune necesară, afirmă Hume, nu poate să fie una provenită din activitatea simțurilor externe, astfel că „ea trebuie să fie derivată dintr-o impresie internă, ori o impresie a reflecției. Nu există însă nici o altă impresie internă care să aibă legătură cu acest lucru, afară de acea înclinație, produsă de obișnuință, de a trece de la un obiect la ideea despre cel care îl însoțește în mod obișnuit. Aceasta este, prin urmare, esența necesității.”³ Sau, cum se exprimă în *Enquiry*, „această conexiune, prin urmare, pe care o simțim în minte, această tranziție firească a imaginației de la un obiect către însoțitorul său obișnuit, este sentimentul sau impresia din care derivăm ideea de putere sau conexiune necesară. Nu e vorba despre nimic altceva.”⁴ Cu toate acestea, D1 nu face nici o referire la această impresie ori la modul în care ea determină apariția ideii de conexiune necesară, care apare doar în formularea din D2, ceea ce îl face pe Garrett să concluzioneze că Hume fie admite doar pe D2, fie nu consideră nici una dintre definiții ca fiind adecvată.⁵

(5) În ceea ce privește definiția D2, în afară de argumentul pe care tocmai l-am prezentat, legat de sursa ideii de conexiune necesară, Hume nu face prea multe considerațiuni care să clarifice modul în care el evaluează corectitudinea acesteia. Cu toate acestea, în partea a II-a a celei de-a șaptea secțiuni din *Enquiry*, el face o remarcă în scopul clarificării ideii de conexiune cauzală care poate fi considerată ca

¹ E, p. 62.

² T, p. 157.

³ T, p. 165.

⁴ E, p. 62.

⁵ D. Garrett, *op. cit.*, p. 171.

un argument în favoarea ideii că el este convins de corectitudinea definiției D2: „Atunci când spune, prin urmare, că un obiect este conectat cu un altul, nu înțelegem nimic altceva decât că ele au dobândit o legătură în mintea noastră și că se naște o inferență prin care fiecare dintre ele devine o dovadă a existenței celuilalt.”¹

(6) Există însă și o serie de argumente suficient de puternice care să ne facă să respingem ideea că Hume consideră că D2 este o definiție corectă a ideii de conexiune cauzală. Mai întâi, atrage atenția faptul că, deși D2, spre deosebire de D1, face referire, chiar dacă într-o formulare diferită, la existența acelei „determinări a gândirii” care face mintea să treacă de la o impresie internă la ideea de conexiune necesară, această menționare a faptului că mintea se auto-determină în acest mod dă naștere la o altă dificultate, sesizată de către mai mulți comentatori.² Dificultatea vine din faptul că în D2 se vorbește despre un obiect a cărui idee determină mintea (sau conduce mintea, în formularea din *Enquiry*) să formuleze o idee despre un al doilea obiect, și de asemenea despre un obiect ce provoacă o impresie care determină mintea să formeze o idee vie despre un al doilea obiect. În acest context, se pare că „a determina” sau „a conduce” sunt sinonime ale verbului „a cauza”. De altfel, Hume vorbește despre faptul că nu există în metafizică idei mai obscure decât cele de „putere, forță, energie ori conexiune necesară”³, „eficacitate, agenție, putere, forță, energie, necesitate, conexiune și calitate productivă”⁴, despre care consideră că sunt „aproape sinonime (*nearly synonymous*)”. În aceste condiții, continuă el, „ar fi o absurditate să ne folosim de unul dintre ele pentru a defini pe ceilalți”⁵. Însă tocmai acest lucru se întâmplă în definiția D2, unde Hume încearcă să definească ideea de legătură cauzală utilizând conceptele menționate mai înainte, despre care el însuși crede că sunt sinonimele acestora, astfel că definiția devine circulară. Este sigur că el însuși a observat acest lucru, deoarece o spune explicit în *Enquiry*: „Oricine încearcă să dea o definiție cauzei [...] va fi obligat fie să întrebuințeze termeni ininteligibili, fie unii care sunt sinonimi cu termenul pe care încearcă să îl definească.”⁶ Termenul în discuție este tocmai acela de cauză: „Astfel, dacă e să definim cauza, ea este ceea ce produce un lucru, și este ușor de observat că

¹ E, p. 76.

² D. Garrett, *loc. cit.*

³ E, p. 62.

⁴ T, p. 157.

⁵ *Loc. cit.*

⁶ E, p. 96.

producerea este sinonimă cu cauzarea.”¹ Din acest motiv, fiind conștient că îl va expune la pericolul de a comite eroarea circularității, e de presupus că Hume nu admite definiția D2 ca fiind aceea corectă.

În al doilea rând, ipoteza că Hume ar avea această concepție referitor la D2 pare plauzibilă dacă punem problema consistenței sale cu alte idei pe care el le-a susținut în cuprinsul celor două scrieri despre care vorbim aici. Astfel, de exemplu, Hume vorbește despre faptul că o serie întreagă de cauze operează „în secret”, adică în afara posibilităților noastre de percepere, cum e cazul cu „o diversitate de resorturi și principii care sunt ascunse, fie pentru că sunt microscopice, fie prea îndepărtate”.² Însă dacă aceste resorturi și principii nu sunt perceptibile, atunci ele nu pot da naștere nici unei impresii în minte, și nici asocierii mentale dintre ideea despre cauză și ideea despre efect, astfel că, în conformitate cu definiția D2, ele nu sunt în cele din urmă cauze. Ideea existenței cauzelor ascunse nu este, prin urmare, consistentă cu D2.

În al treilea rând, observă Garrett, definiția D2 pare să aibă o serie de implicații care sunt prea puțin plauzibile pentru ca un gânditor atât de perspicace precum Hume să le poată accepta. Astfel, considerarea ca validă a acestei definiții ne constrânge să admitem că: (a) un lucru poate fi considerat în mod justificat ca fiind cauza altuia, chiar dacă asocierea mentală dintre cele două se face numai în urma observării unui singur caz, nereprezentativ, în care ele se găsesc în relație; (b) că existența ori non-existența unei relații cauzale este o chestiune subiectivă, relativă la fiecare minte individuală, de îndată ce o persoană poate face o asociere mentală între două obiecte, pe care o alta nu o face; (c) că în absența unor minți care să le observe, nu ar putea exista nici un fel de relații cauzale.

În legătură cu aceste dificultăți, Hume afirmă că „privitor la ceea ce s-ar putea spune aici, și anume că operațiile naturii sunt independente de gândirea și raționamentele noastre, eu admit acest lucru. În acord cu aceasta, am observat că obiectele se află unele față de altele în relații de contiguitate și succesiune, că obiecte asemănătoare pot fi observate în mai multe cazuri ca aflându-se în astfel de relații, și că toate acestea sunt independente de operațiile intelectului și anterioare acestora.”³ De aici rezultă că el a observat imediat caracterul puțin plauzibil al consecințelor ce decurg din D2, că a considerat că trebuie să le respingă, astfel că este obligat ca odată cu ele să respingă și definiția D2.

¹ *Loc. cit.*, nota 1.

² E, p. 87.

³ T, p. 168.

(7) Cu privire la încercările sale de a explicita relația de conexiune cauzală, Hume atrage atenția că orice tentativă de a formula o definiție a ei este afectată de o limitare fundamentală, iar noi „nu putem remedia acest inconvenient sau ajunge la o definiție mai bună, care să ne indice acea circumstanță aparținând cauzei care realizează conexiunea cu efectul.”¹ Limitarea constă din faptul că noi „nu avem realmente nici o idee despre vreo putere sau element de eficacitate ce rezidă într-un obiect, sau despre vreo conexiune reală dintre cauze și efecte”², că nu putem din principiu cunoaște „acea energie aparținând cauzei prin intermediul căreia ea operează asupra efectului său.”³ Din acest motiv, ori de câte ori afirmăm că dorim să cunoaștem principiul operativ ultim ca pe ceva care rezidă în obiectul exterior, fie ajungem să ne contrazicem, fie să vorbim fără sens.”⁴ Cu alte cuvinte, existența acestei limitări înseamnă că nu putem spera la o definiție mai bună decât D1 sau D2, care o respectă și nu încearcă să treacă dincolo de ea, astfel că se poate afirma pe această bază că Hume le consideră pe ambele (sau cel puțin pe una din ele) ca fiind corecte și reprezentând cele mai bune variante ce pot fi oferite în circumstanțele date.

(8) Nici cu privire la această teză, însă, nu putem spune că este lipsită de contra-argumente, deoarece există cel puțin două motive pe temeiul cărora se poate nega faptul că Hume consideră că vreuna din ele ar fi aceea corectă. Primul dintre acestea este faptul că, așa după cum însuși Hume recunoaște, ambele definiții sunt „derivate din obiecte străine în raport cu cauza”⁵, ceea ce i-a determinat pe unii comentatori, precum Wade Robison să considere că această afirmație este o respingere explicită a ambelor definiții.⁶

Al doilea motiv este acela la care se referă comentatori precum Donald Livingston sau Galen Strawson, care au observat că Hume insistă în repetate rânduri asupra faptului că „atât în cazurile cele mai obișnuite de conexiune cauzală, ca și în cele mai neobișnuite și extraordinare, noi suntem la fel de ignoranți în ceea ce privește principiul ultim care le leagă laolaltă”.⁷ Acele principii ultime sau forțe ascunse care stau în spatele necesității conexiunii cauzale sunt destinate să ne

¹ E, p. 77.

² T, p. 168.

³ T, p. 266.

⁴ T, p. 267.

⁵ E, p. 77.

⁶ W. Robison, *Hume's Causal Scepticism*, în G.P. Morice (ed.), *David Hume: Bicentenary Papers*, Austin, University of Texas Press, 1977, p. 160.

⁷ T, p. 267.

rămână pentru totdeauna necunoscute: „Dar în ce privește cauzele acestor cauze generale, în van vom încerca să le descoperim, și nici nu vom fi vreodată capabili să oferim vreo explicare satisfăcătoare a lor. Aceste principii și resorturi ultime sunt cu totul obscure pentru curiozitatea și cercetările oamenilor.”¹

Această stare de lucruri a fost considerată incompatibilă cu aceea în care Hume ar admite ca valabilă oricare dintre cele două definiții, deoarece pare să însemne că în realitate filosoful scoțian admite un înțeles al conceptului de cauzalitate care implică prezența acestor principii și forțe ascunse și incognoscibile, care ar presupune fie faptul că e necesară o definiție situată la un nivel de discurs mai profund decât D1 și D2, fie că, din cauza caracterului fundamental incognoscibil al acelor principii, o definiție a cauzalității nu e în cele din urmă posibilă. Concluzia ce urmează de aici ar fi aceea că Hume nu admite ca valabilă nici pe D1, nici pe D2.

Existența în textele lui Hume a atâtor argumente care par să poată susține interpretări contradictorii ale concepției sale cu privire la ideea de conexiune cauzală au produs, după cum era de așteptat, o diversitate de perspective privitoare la semnificația fundamentală a ideii humeene de cauzalitate. Dintre acestea, Chris M. Lorkowski de la University of Cincinnati consideră că trei familii de interpretări sunt mai importante: reducționismul cauzal, care acceptă ambele definiții oferite de către Hume și le consideră ca fiind definitive, scepticismul cauzal, care consideră că Hume nu a rezolvat problema cauzalității pentru ce nu a lămurit în mod satisfăcător mecanismul inducției și realismul cauzal, care utilizează instrumente interpretative suplimentare pentru a evita această concluzie și a argumenta că ideea humeeană de cauzalitate este una puternică și viabilă.²

Familia teoriilor reducționiste, arată Lorkowski, reunește acele interpretări care consideră că necesitatea, cauzalitatea, puterea sunt raporturi reale dintre lucruri, sunt ceva ce există realmente în lumea reală, mai degrabă decât doar în mintea observatorului, și nu pot fi explicate decât dacă le reducem la simple relații de succesiune. În lumea obiectivă, relația de cauzalitate nu înseamnă nimic altceva decât regularitatea conjuncției constante dintre clase de evenimente. Aceasta este interpretarea cauzalității care a ajuns să fie numită „humeeană” în exegeza modernă și contemporană. Din cauza divergențelor de opinie privitoare la maniera în care trebuie înțeleasă atitudinea lui Hume față de cele două definiții ale cauzalității,

¹ E, p. 30.

² C.M. Lorkowski, *Hume: Causation*, în „Internet Encyclopedia of Philosophy”, disponibil online la <http://www.iep.utm.edu/hume-cau/print/#SH7b>.

precum și relația dintre ele, Lorkovski consideră că putem vorbi despre două maniere divergente de interpretare reducționistă a categoriei humeene a cauzalității.¹

În prima categorie intră acele teorii care argumentează că Hume reduce el însuși cauzalitatea la simplul raport de conjuncție constantă între două categorii de evenimente, și în consecință reduc teoria cauzalității la nimic mai mult decât o teorie a simplei regularități a fenomenelor. În consecință, definiția D2, care se referă la construcția mentală a raportului de cauzalitate, nu joacă nici un rol în această interpretare. Autorii acestei interpretări sunt de părere fie că Hume pune un accent semnificativ mai mare pe D1, fie că D1 este singura definiție pe care el o consideră ca fiind adecvată, fie că D2 este într-un anumit sens conținută în D1, fie că D2 nu se referă la aspecte relevante din punct de vedere ontologic, astfel că ea nu trebuie luată în calcul atunci când se discută despre o metafizică a cauzalității. Un bun exemplu de teorie care face parte din această primă categorie este aceea formulată de către J.A. Robinson, în studiul său *Hume's Two Definitions of „Cause”*, despre care am vorbit mai înainte.² După opinia lui Robinson, definiția D2 nu reprezintă un punct de vedere diferit de cel exprimat în D1, are pur și simplu un caracter explicativ, ea fiind o parte a „teoriei psihologice a asocierii ideilor”³ formulată de către Hume, care trebuie considerată în relație cu ideea sa după care relația de cauzalitate este una „naturală”. Astfel, „a spune că relația cauză-efect este o relație naturală înseamnă a enunța o teorie psihologică empirică ce implică acest lucru, adică aceea după care observarea unor perechi ordonate de ocurențe particulare care se află una față de cealaltă în relație de cauză și efect este suficientă pentru a induce o asociere între ideea despre evenimente precum x și ideea despre evenimente precum y.”⁴ Din acest motiv, consideră Robinson, în acea parte a primei cărți din *Treatise* care se ocupă de problema cauzalității, Hume își asumă două sarcini: (a) analiza relației cauzale dintre evenimente și definirea ei cât mai clar posibil și (b) expunerea ideii că relația cauzală definită astfel este una naturală și a consecințelor care decurg din aceasta. Prima este o sarcină de natură filosofică și rezultatul ei este definiția D1, iar cea de-a doua ține de știința empirică (psihologia empirică) și definiția D2 este un produs al încercării lui Hume de a o duce la îndeplinire.⁵

¹ Loc. cit.

² J.A. Robinson, *op. cit.*

³ *Ibidem*, p. 164.

⁴ *Ibidem*, p. 166.

⁵ Loc. cit.

Această concentrare a atenției asupra definiției D1 a ajuns să fie considerată ca fiind destul de problematică de către o serie de cercetători, precum Fr. Dauer, H.O. Mounce și Fred Wilson¹, care o consideră o perspectivă incompletă asupra discuției pe care Hume o face pe marginea ideii de conexiune necesară. Punerea accentului în mod exclusiv pe definiția D1 nu lasă la o parte doar definiția D2, ci și întreaga argumentare construită cu migală de către Hume, care conduce la ea, și ignoră deliberat avertismentul explicit pe care el îl formulează în *Treatise*, după care conexiunea necesară este mai importantă decât contiguitatea și succesiunea atunci când vine vorba să înțelegem corect ideea de cauzalitate: „Ar trebui atunci să ne declarăm mulțumiți cu aceste două idei, de contiguitate și succesiune, și să considerăm că ne oferă o idee completă despre cauzalitate? În nici un caz. Un obiect poate fi contiguu și anterior altuia, fără a conduce la acesta. Este nevoie să luăm în considerare o conexiune necesară, iar această relație este una de o importanță mult mai mare decât oricare dintre celelalte două menționate mai înainte.”²

O reducere a discuției despre cauzalitate la D1 nu înseamnă, prin urmare, nimic altceva decât ignorarea nivelului mental al discuției despre apariția ideii de conexiune cauzală, și concentrarea asupra stărilor de fapt din realitate. Există însă și opinii potrivit cărora acest lucru nu constituie o eroare, deoarece chiar și în opinia lui Hume prima definiție ar fi singura care prezintă relevanță din punctul de vedere al metafizicii, după cum argumentează D.M. Armstrong: „Hume a discutat puțin despre legități. Cu toate acestea, se poate spune că el a susținut că relația dintre cauză și efect are caracterul unei legi. Lăsând la o parte componenta mentală pe care a descoperit-o în ideea noastră despre cauză, el a conceput relația dintre cauză și efect ca pe o relație asemănătoare unei legi (*law-like relation*).”³ În mod analog, în exegeza sa privitoare la concepția lui Hume asupra cauzalității, J.L. Mackie susține și el că „despre cauzalitate în măsura în care luăm la cunoștință despre ea în obiecte are Hume cele mai ferme și mai argumentate vederi.”⁴

Cea ce-a doua categorie de teorii reducționiste cuprinde acele interpretări conform cărora definiția D2 nu trebuie neglijată sau eliminată din sistemul doctrinei lui Hume despre cauzalitate. Am văzut că putem găsi argumente în sprijinul ideii că el consideră că ambele definiții sunt corecte, sau cel puțin că D2

¹ C.M. Lorkowski, *op. cit.*

² T, p. 77.

³ D.M. Armstrong, *What is a Law of Nature?*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 4.

⁴ J.L. Mackie, *op. cit.*, p. 21.

este astfel. Chiar dacă există controverse între exegeți privitoare la relevanța metafizică a definiției D2, se poate argumenta convingător că Hume o considera relevantă sub acest aspect, astfel că ea trebuie inclusă în orice explicație a doctrinei humeene a cauzalității, dacă se dorește ca aceasta să fie completă.¹ În consecință, această categorie de teorii reducționiste prezintă o turnură proiectivistă, deoarece caută să explice relația de cauzalitate ca fiind conjuncția constantă a evenimentelor plus impresia internă de necesitate a acesteia. Spre exemplu, Tom Beauchamp și Alexander Rosenberg argumentează că „analiza lui Hume, înțeleasă ca doctrină reducționistă, încearcă să arate că ideea de cauzalitate este întemeiată în mod fundamental pe și reductibilă la ideea de conexiune necesară, despre care se arată apoi că este bazată pe și reductibilă la conexiunea mentală (tranziția în imaginație determinată de obișnuință). Despre conexiunea la nivel mental, la rândul său, se arată că este fundamentată de («provine din», în limbajul lui Hume) experiența unor obiecte conectate constant în același fel. În măsura în care este vorba despre relația cauzală separată de experiență, «conexiunea» este într-un tot reductibilă la seturi similare de obiecte conectate în mod repetat.”²

Toate interpretările care aparțin celei de-a doua categorii sunt de acord cu privire la faptul că această componentă proiectivistă trebuie inclusă în explicație, însă dezacordurile între ele apar cu privire la modul exact în care ea trebuie pusă în acord cu doctrina humeene în ansamblul ei, motiv pentru care avem de-a face cu o multitudine de interpretări reducționiste, mai degrabă decât cu o singură versiune.³ Ideea comună tuturor acestora este aceea după care relația de cauzalitate, așa cum există ea în lumea exterioară, nu e altceva decât regularitate. Această interpretare reducționistă nu este însă una forțată, de îndată ce maniera în care Hume însuși își construiește expunerea permite acest lucru, iar ambele definiții, D1 și D2 reprezintă variante reducționiste de concepere a relației cauzale. Astfel, D1 reduce cauzalitatea la proximitate, continuitate și conjuncție constantă, iar D2 o reduce la proximitate, continuitate și fenomenul mental al trecerii de la ideea despre un obiect la ideea despre cel de-al doilea. Dat fiind faptul că întreaga argumentare a lui Hume culminează cu aceste două definiții, iar argumentele ulterioare expuse în *Treatise* se bazează pe conceptele de cauzalitate introduse de aceste două definiții, se poate considera că ele au o importanță crucială în înțelegerea teoriei humeene a

¹ C.M. Lorkowski, *op. cit.*

² T.L. Beauchamp, A. Rosenberg, *op. cit.*, p. 11.

³ C.M. Lorkowski, *op. cit.*

cauzalității, astfel că interpretările reduționiste ale filosofiei lui Hume sunt pe deplin justificate. Punând cele două definiții în centrul doctrinei sale privitoare la cauzalitate, Hume ne îngăduie să presupunem, în mod cu totul rezonabil, că prin cauzalitate se înțelege conjuncția constantă a unor fenomene, dublată de convingerea noastră că ea se va manifesta în același fel și în viitor.

Cea de-a doua orientare de gândire constituită în contextul demersurilor de interpretare a teoriei humeene a cauzalității este scepticismul causal. Membrii acesteia atribuie aceeași importanță pasajelor la care se referă și reduționiștii, dar preferă să le interpreteze din perspectivă epistemologică, și nu ontologică.¹ În loc să considere că argumentația lui Hume poate fi interpretată drept o reducere a cauzalității la semnificația ei ontologică, scepticismul causal preferă să se preocupe de limitările inerente la care este supusă cunoașterea umană în ceea ce privește relația de cauzalitate, în condițiile în care aceste limitări sunt legate de identificarea gândirii inductive ca sursă a cunoașterii și de imposibilitatea de a întemeia în sens riguros principiul uniformității naturii.

După cum argumentează Hume în secțiunea a IV-a din *Enquiry*, „toate obiectele rațiunii ori cercetării umane pot fi împărțite în două categorii, relații între idei și chestiuni de fapt (*matters of fact*)”.² Chestiunile de fapt, la rândul lor, pot fi de două feluri: unele care sunt accesibile experienței directe, prezente ori trecute, și altele care nu sunt observabile în mod direct, cum e cazul cu cele la care se referă predicțiile și cu legile naturii, pe care acestea se sprijină. În ceea ce privește a doua categorie, dat fiind că nu sunt observabile în mod nemijlocite, cunoașterea lor nu e posibilă decât pe cale indirectă, și anume prin derivarea lor din cele accesibile experienței, pe calea inducției. Dar inducția ca procedeu are nevoie de un fundament, care nu poate fi altul decât principiul uniformității naturii, ce nu poate fi însă demonstrat, ci doar asumat. În cele din urmă, arată Hume, „orice raționament privitor la o chestiune de fapt pare să fie fundat pe relația dintre cauză și efect. Numai cu ajutorul acestei relații putem trece dincolo de evidențele memoriei și simțurilor noastre.”³

Dacă acceptăm interpretarea de sorginte epistemică, atunci trebuie să admitem că Hume este obligat să ajungă la o concluzie de natură sceptică în ceea ce privește sursa impresiei noastre referitoare la necesitatea legăturii dintre cauză și efect. Dacă se admite că relația de conjuncție constantă, acompaniată sau nu de

¹ *Loc. cit.*

² E, p. 25.

³ E, p. 26.

componenta suplimentară a determinării mentale reprezintă în cele din urmă conținutul pe care îl putem atribui conceptului de cauzalitate, atunci dispare posibilitatea de a vorbi despre vreo accepție metafizică a necesității cauzale, și odată cu ea, și orice pretenție de întemeiere rațională a inferențelor cauzale. Faptul că avem experiența conjuncției constante a două categorii de evenimente permite doar instituirea unei necesități de factură proiectivă, însă ea nu oferă putere predictivă deoarece nu este nimic altceva decât un produs al minții. Dacă vom limita ideea de cauzalitate la ceea ce Hume ne oferă în definițiile D1 și D2, atunci caracterul ei necesar nu e decât o proiecție mentală, întemeiată în cele din urmă pe principiul uniformității naturii, care însă nu poate fi demonstrat niciodată, astfel că nu ne permite formularea nici unei predicții justificate.¹

Consecința necesară care decurge de aici este scepticismul, care ne obligă să considerăm că, sursa cunoașterii fiind inducția, nu există nici un fel de cunoștințe care să nu fie derivate imediat din memorie ori din simțuri. Dacă vom limita cauzalitatea la conjuncția constantă, atunci dispare orice posibilitate de a întemeia inferența cauzală, ceea ce conduce argumentarea lui Hume la inevitabila sa concluzie sceptică. În opinia exegeților care optează pentru scepticismul cauzal, trebuie să acceptăm ideea că filosoful scoțian a ajuns în cele din urmă la concluzia după care nu putem, în cele din urmă, să ajungem la cunoștințe certe întemeiate pe raționamente cauzale, deoarece acestor raționamente le lipsește din principiu o justificare satisfăcătoare. De îndată ce necesitatea conexiunii cauzale nu e întemeiată rațional în nici un fel, iar prin inducție am văzut de asemenea că nu poate fi întemeiată, urmează că, în conformitatea cu această interpretare, nu se poate ajunge niciodată la cunoștințe despre chestiuni de fapt care să nu fie în mod nemijlocit date în experiență, deci nu putem funda nici un fel de legi ale naturii. Aceasta este, de altfel, și interpretarea pe care o propune și D.M. Armstrong: „Să presupunem, oricum, că legile naturii sunt concepute ca simple uniformități humeene. Atunci, susțin eu, această explicație a necesității raționalității inducției trebuie să eșueze. În acea perspectivă, legea nu este nimic mai mult decât o conjuncție a manifestărilor sale observate cu manifestările sale neobservate. O astfel de lege nu este o explicare a observațiilor. Într-adevăr, așa cu și Hume și-a dat seama, adevărata formă a inferenței inductive devine atunci o simplă inferență de la cazurile observate la cazurile neobservate. Și, dat fiind că legea înseamnă tocmai cazurile observate plus cazurile neobservate, cred că Hume a fost

¹ *Loc. cit.*

îndreptăţit să afirme că acea inferenţă este o inferenţă iraţională [...] În viaţa de zi cu zi presupunem fără prea multă chestionare că ele sunt raţionale. Hume a negat însă că sunt raţionale. Acest lucru constituie scepticismul său inductiv.”¹

Dificultatea cea mai importantă care afectează această interpretare sceptică este însă chiar faptul că în textele lui Hume se pot găsi argumente care să o infirme. Astfel, chiar din primele paragrafe din *Treatise*, acolo unde discută despre sursele ideilor noastre şi introduce ideea că ele sunt copii ale impresiilor senzoriale, Hume construieşte, plin de încredere în metoda sa, o inferenţă cauzală inductivă destinată să demonstreze acest lucru, în finalul căruia se afirmă că: „Pe de altă parte, observăm că orice impresie, fie ea despre minte, fie despre corp este urmată în mod constant de o idee, care se aseamănă cu ea, şi care diferă de ea numai în ce priveşte gradul de forţă şi vivacitate. Conjuncţia constantă a percepţiilor noastre asemănătoare reprezintă o dovadă convingătoare că unele sunt cauzele altora. Iar această prioritate a impresiilor este de asemenea o dovadă a faptului că impresiile sunt cauzele ideilor, şi nu ideile cele ale impresiilor.”²

În mod analog, în partea secundă a Secţiunii a V-a din *Enquiry*, Hume reia problema raţionamentului cauzal inductiv despre care continuă să considere că nu are o întemeiere raţională, dar identifică şi o motivaţie a acestei stări de lucruri în capacităţile limitate ale gândirii noastre: „Nu este probabil ca această operaţie a minţii noastre, prin care inferăm efecte similare din cauze similare şi *vice versa*, care este atât de esenţială subzistenţei tuturor creaturilor umane, să fie încredinţată facultăţii deductive a raţiunii noastre, care e atât de înceată în operaţiunile sale [...] şi în cel mai bun caz, la orice vârstă şi în orice perioadă a vieţii umane este extrem de susceptibilă de erori şi greşeli.”³ Din acest motiv, consideră el, nu trebuie să ne mirăm că inferenţa cauzală nu are un fundament raţional, ci să înţelegem că este „mult mai conform cu înţelepciunea naturii” ca acest tip de operaţie mentală să fi fost încredinţat „unui instinct sau unei tendinţe mecanice, care poate fi infailibilă în operaţiunile sale”, care poate fi utilizată încă din primele momente ale vieţii şi este independentă de laborioasele operaţiuni ale minţii. „După cum natura ne-a învăţat utilizarea membrelor fără a ne oferi cunoaşterea muşchilor şi nervilor prin care acesta e actualizată, tot astfel ne-a implantat un instinct ce face gândirea să avanseze pe un parcurs paralel cu ceea ce ea a stabilit în cazul obiectelor

¹ D.M. Armstrong, *op. cit.*, p. 53.

² T, p. 5.

³ T, p. 55.

exterioare, deși noi nu cunoaștem acele puteri și forțe de care depind în totalitate regularitățile și succesiunile obiectelor.”¹

Cea de-a treia direcție exegetică de interes pentru maniera în care doctrina humeeană a cauzalității a fost interpretată este așa numita „nouă tradiție” (*the new Hume tradition*), care începe odată cu publicarea monografiei lui Norman Kemp Smith din 1941, *The Philosophy of David Hume*.² Aceasta inaugurează interpretarea numită „realism cauzal”, care contrazice atât reducționismul, cât și scepticismul, argumentând că enunțurile privind relația cauzală nu sunt reducibile la alte tipuri de enunțuri, iar valoarea lor de adevăr este principal cognoscibilă. Această nouă interpretare, arată Lorkowski, se bazează pe acceptarea a două distincții despre care realiștii susțin că însuși Hume le-a înțeles și le-a respectat într-o manieră riguroasă, iar reducționiștii și scepticii, care contestă interpretarea realistă sunt cei care nu acceptă tocmai acest lucru.³

Prima distincție este aceea la care se referă Galen Strawson atunci când argumentează că interpretările anterioare „nu reușesc să distingă în mod clar între două noțiuni fundamental diferite, una ontologică (O) și una epistemologică (E). Simplu spus, nu reușește să distingă suficient între (O) cauzalitate așa cum există ea în obiecte și (E) cauzalitate în măsura în care noi o cunoaștem noi ca existând în obiecte.”⁴ Conform lui Strawson, această distincție este crucială pentru interpretarea realistă deoarece teoria humeeană a cauzalității „este doar o teorie despre (E), și nu despre (O). În măsura în care este vorba despre (O), Hume crede cu fermitate și pe baza unor mai mult decât suficient de bune temeiuri, în existența a ceva precum necesitatea naturală.”⁵

Ceea ce afirmă realiștii în consecința operării acestei distincții între nivelul stărilor de lucruri și nivelul cunoștințelor despre stările de lucruri este pur și simplu că trebuie să acceptăm că Hume nu vorbește despre raportul de cauzalitate dintre obiecte, ci doar despre ceea ce noi putem cunoaște privitor la acesta, astfel că teoria sa este una epistemologică și nu una ontologică. Consecința imediată este aceea că se poate spune că, deși Hume afirmă că putem cunoaște anumite lucruri despre cauzalitate, nu înseamnă că ea se reduce la ceea ce noi cunoaștem, ci poate

¹ *Loc. cit.*

² N. Kemp Smith, *op. cit.*

³ C.M. Lorkowski, *op. cit.*

⁴ G. Strawson, *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 10.

⁵ *Loc. cit.*

să însemne mai mult decât atât, ceea ce explică și insatisfacția sa legată de definițiile D1 și D2, care par să nu surprindă corect esența cauzalității, și fac necesare revenirile repetate asupra acestei chestiuni. Date fiind rezervele sceptice manifestate în mod frecvent de către filosoful scoțian în raport cu metafizica speculativă, este greu de crezut că el este înclinat să comită eroarea epistemică de a considera că ceea ce e conținut în cunoaștere este realitatea însăși. În partea finală din *Enquiry*, unde discută despre scepticism, Hume arată că nu putem argumenta suficient de convingător în favoarea ideii că există o similaritate principală între ideile noastre și stările de lucruri la care ele trimit, astfel că nu putem afirma că ele reflectă într-adevăr realitatea: „nimic altceva nu poate exista în minte, în afară de o imagine sau percepție, iar simțurile sunt doar căile prin care aceste imagini ne sunt date, fără a fi capabile de a realiza vreo legătură imediată între minte și obiect.”¹

Faptul că Hume urmărește aspectul epistemic al problemei cauzalității, și nu pe cel ontologic pare să fie susținut și de faptul că el încearcă în *Treatise* să realizeze o investigație a modului în care ideea de conexiune cauzală apare în mintea noastră, urmărind, în baza convingerii sale după care ideile sunt copii ale impresiilor senzoriale, să identifice acele impresii care reprezintă originea acesteia. Cu alte cuvinte, interesul său se îndreaptă mii degrabă către ideea de cauzalitate, decât către cauzalitate așa cum apare ea în lumea exterioară: „pentru început, trebuie să ne ocupăm de ideea de cauzalitate și să vedem din ce origine este ea derivată. Este imposibil să gândim corect fără a înțelege perfect ideea despre care gândim, și este imposibil să înțelegem perfect vreo idee fără a o urmări până la originea sa și a examina impresia primară din care ea provine. Examinarea impresiei conferă claritate ideii, iar examinarea ideii oferă claritate gândirii noastre.”²

Problema care apare aici, arată Lorkowski, e aceea că, dacă acceptăm că Hume nu vorbește despre ceea ce este, ci doar despre ceea ce noi putem să cunoaștem, atunci realismul cauzal va avea dificultăți în a-și argumenta teza fundamentală, anume aceea că pentru filosoful scoțian există realmente conexiuni cauzale, dincolo de simplele raporturi de conjuncție constantă. Aceasta este o susținere ontologică tare, pentru argumentarea căreia este nevoie de introducerea celei de-a doua distincții despre care realiștii afirmă că este explicită în scrierile humeene. Este vorba despre distincția dintre „concepere” (*conceiving*) ori

¹ E, p. 152.

² T, pp. 74-75.

„imaginare” (*imagining*) și „concepere neclară” sau „presupunere” (*supposing*). Ea vizează faptul că, în genere, atunci când gândim o anumită noțiune, putem face acest lucru pe două niveluri de claritate: putem avea o „concepere” clară și distinctă a sa, de tip cartezian, sau putem avea doar o concepere neclară, vagă, incompletă, o „presupunere”.¹ Ideile simple sunt cele clare și distincte, deși nu la fel de vii precum impresiile din care provin, și pot fi combinate pentru a constitui idei complexe. În unele cazuri, ele se combină într-o manieră coerentă și formează idei complexe clare, în timp ce în alte situații acest lucru nu se întâmplă, fie pentru că nu înțelegem cum se leagă între ele ideile simple, fie pentru că ideea complexă e incompletă. Aceste tentative de idei complexe sunt „presunerile”, care rămân amalgamuri de idei simple lipsite de unitate și coerență, iar consecința este aceea că noi putem concepe limpede ideile clare, și putem doar „concepe neclar” noțiunile incomplete.

Realistii utilizează această idee în două moduri, arată Lorkowski. Mai întâi, ei argumentează că acele afirmații ale lui Hume în care el arată că noi nu putem avea nici un fel de idee referitoare la puterea sau forța care stă în spatele conexiunii dintre cauză și efect reprezintă enunțuri ale modului în care noi concepem cauzalitatea. În ele ni se spune că nu putem avea o idee clară și distinctă despre acea forță, iar singurul lucru despre care putem avea o astfel de idee este conjuncția constantă a evenimentelor. Aceasta nu înseamnă însă că nu putem avea niciodată o idee mai bună despre cauzalitate din cauza faptului că de această dată noțiunea noastră e neclară, ceea ce atenuează oarecum impactul pasajelor în care scepticismul lui Hume privitor la posibilitatea construirii unei idei adecvate despre cauzalitate este mai pronunțat. Cel de-al doilea mod în care realiștii fac uz de distincția aceasta este insistența lor asupra faptului că noi putem cel puțin să concepem neclar, să presupunem (în sensul definit aici) existența unei cauze reale chiar dacă noțiunea ne este opacă, ceea ce înseamnă să ne mulțumim cu un consimțământ doxastic, deci cu o credință neîntemeiată riguros rațional în existența cauzalității, dat fiind că nu există nici un motiv de natură logică sau epistemică în virtutea căruia să fie contradictoriu a crede un lucru despre care avem doar o idee neclară. Hume contestă faptul că putem avea vreo idee clară și distinct concepută despre ceea ce se află dincolo de conjuncția constantă a evenimentelor, dar nu contestă că putem avea o idee neclară despre așa ceva.

¹ C.M. Lorkowski, *op. cit.*

Acest lucru însă conduce la o dificultate majoră impusă de interpretarea realistă, arată Lorkowski: chiar dacă admitem că Hume nu doar acceptă această a doua distincție, dar și că faptul acesta îl face să considere că noi putem concepe neclar (presupune) o idee de necesitate cauzală care să fie suficient de solidă, cum anume se împacă acest lucru cu scepticismul declarat al filosofului scoțian, care ar trebui să îl constrângă să manifeste reținere față de orice trece dincolo de simpla conjuncție constantă între evenimente? Cel mult, Hume ar putea admite ca posibilitate existența raportului de conexiune necesară, însă nu ar putea considera că aceasta ține de natura reală a lumii, și să rămână pe poziții sceptice în același timp.¹

Dincolo de această dificultate, consecințele adoptării acestui punct de vedere sunt două. Mai întâi, ea permite o justificare a interpretării conform căreia Hume considera într-adevăr că simpla „presupunere” sau idee concepută neclar este potrivită pentru a fi acceptată ca o convingere. În al doilea rând, ea permite să se răspundă obiecțiilor sceptice la care ne conduce „interpretarea tradițională” privitoare la întemeierea raționamentului cauzal pe inducție. Aceasta înseamnă că ne oferă o modalitate de a justifica raționamentele și convingerile de natură cauzală în ciuda faptului că acestea nu au și nu pot avea o întemeiere rațională. Raționamentul inductiv nu are un fundament rațional, după cum subliniază și Hume: „rațiunea nu ne poate indica niciodată legătura dintre un obiect și altul, deși e ajutată de experiență și de observarea conjuncției lor constante în toate împrejurările trecute. De aceea, atunci când mintea trece de la ideea sau impresia despre un obiect la ideea sau convingerea despre celălalt nu este determinată de rațiune.”² În aceste condiții, realismul cauzal îi oferă lui Hume posibilitatea de a afirma ceva de rațiunea nu poate întemeia, și face acest lucru deoarece consideră că este singura cale posibilă prin care doctrina lui Hume poate rămâne consistentă. După cum afirmă Norman Kemp Smith, „credința în acțiunea cauzală este, argumentează Hume, în egală măsură naturală și indispensabilă, iar el recunoaște în mod deschis existența cauzelor «secrete», care acționează independent de experiență.”³

¹ C.M. Lorkowski, *op. cit.*

² T, p. 92.

³ N. Kemp Smith, *op. cit.*, p. 88.

CATEGORIILE HEGELIENE ÎNTR-O INTERPRETARE ANALITICĂ¹

1. Prejudecata conform căreia relația dintre filosofia analitică și aceea numită „continentală” trebuie să fie una tensionată din motive care țin de înseși fundamentele acestor două mari orientări care domină astăzi scena filosofică occidentală este una extrem de bine înrădăcinată. Acest lucru este mai mult decât evident în ce privește opinia general împărtășită după care filosofii din tradiția analitică nu se pot raporta decât în maniera cea mai critică la idealismul german și la diferitele școli de gândire care constituie posteritatea acestuia.

Temeiurile care stau în spatele acestei situații sunt unele istorice: ele țin de ceea ce se consideră a fi actul de naștere al filosofiei analitice, ori, dacă este să reluăm inspirata formulare a lui Steve Gerrard, de „mitul creației” acestei orientări. Gerrard arată că dogma fundamentală a acestui „mit” a fost formulată de către Russell într-una dintre scrierile sale autobiografice, și ar consta în ideea după care „cu ajutorul argumentării filosofice întemeiate pe noua lor logică, Russell și Moore au ucis dragonul idealismului” adică au izbutit să combată cu succes cele două doctrine fundamentale ale idealismului: „prima dintre acestea este o formă extremă de holism: abstracția înseamnă întotdeauna falsificare. Adevărul poate fi predicat în mod îndreptățit numai despre absolut, nu și despre vreunul dintre constituenții săi [...] Cea de-a doua doctrină idealistă este aceea care spune că relațiile externe dintre lucruri nu au realitate”².

Într-adevăr, există mai multe variante ale acestei declarații de intenții aparținând lui Russell.³ Dacă inițial fusese adeptul unei „metafizici semi-kantiene și semi-hegeliene”, la finele anilor 90 ai secolului XIX, în contextul în care lucra la

¹ Text publicat în vol. *Studii de teoria categoriilor*, vol. I, coord. Alexandru Surdu, Sergiu Bălan, București, Editura Academiei Române, 2009.

² S. Gerrard, *Desire and Desirability: Bradley, Russell and Moore Versus Mill*, în W.W. Tait (ed.), *Early Analytical Philosophy: Frege, Russell, Wittgenstein*, Chicago, Open Court, 1997, p. 40.

³ Cf. B. Russell, *My Mental Development*, în P. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell*, Evanston, Northwestern University Press, 1946; *idem*, *My Philosophical Development*, London, Allen and Unwin, 1959.

cartea sa despre Leibniz, Russel ajunge să descopere o problemă despre care a fost de părere că afectează în mod esențial nu doar sistemul leibnizian, dar și pe cele ale lui Spinoza, Hegel și Bradley.¹ Aceasta era problema relațiilor, concretizată în ceea ce el numește „axioma relațiilor interne”, conform căreia „fiecare relație își are temeiul în natura termenilor relaționați”, idee ce ar reprezenta o consecință imediată a presupozității lui Leibniz după care „fiecare propoziție atribuie un predicat unui subiect și (ceea ce lui i s-a părut aproape același lucru), că fiecare fapt constă dintr-o substanță care are o proprietate”.² Această idee reprezintă, după Russell, consecința adoptării modelului aristotelic al judecării categorice (subiect-predicat), eroare care s-ar găsi la fundamentul tuturor metafizicilor idealiste: „Astfel, doctrina lui Hegel după care propozițiile filosofice trebuie să fie de forma «Absolutul este așa și pe dincolo» depinde de credința tradițională în universalitatea formei subiect-predicat [...] Acesta este cel mai important aspect al modului în care Hegel asumă în mod necritic logica tradițională.”³

În locul concepției tradiționale cu privire la judecata categorică, Russell propune, după cum se știe, o nouă logică, întemeiată pe cercetările lui Frege, care este un calcul propozițional de ordinul întâi, dublat de o teorie a cuantificării, și care e mai degrabă o logică a propozițiilor, decât una a termenilor, cum era aceea aristotelică. În fapt, după cum subliniază Paul Redding, reacția lui Russell la adresa idealismului nu constă într-atât în negarea axiomei centrale a acestuia și înlocuirea ei cu una nouă, ci mai degrabă în asertarea contrariului acesteia: „înlocuirea ideii că relațiile sunt de natură internă cu aceea că ele au o natură externă”.⁴

Mai mult decât atât, Russell se plasează în mod premeditat pe poziții cu totul extremiste în raport cu tradiția idealistă: „Ajungând la convingerea că argumentele hegeliene împotriva cutărui sau cutărui lucru erau invalide, am reacționat în mod extrem și am început să cred în realitatea a tot ceea ce nu putuse fi infirmat” de către hegelianism, ceea ce l-a condus până la „a crede tot ceea ce nu credeau hegelienii”.⁵

Nu vom intra aici în amănunte privitoare la conținutul pozitiv al gândirii lui Russell, dezvoltată în consecința acestei atitudini critice, deoarece ne interesează

¹ B. Russell, *My Philosophical Development*, London, Allen and Unwin, 1959, p. 48.

² *Ibidem*, p. 43, 48.

³ *Idem*, *Our Knowledge of the External World*, London, Allen and Unwin, 1914, p. 48.

⁴ P. Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 3.

⁵ B. Russell, *My Philosophical Development*, ed. cit., p. 10, 48.

doar impactul pe care l-a avut acest „mit fondator”. Consecința cea mai importantă, observă Redding, a fost aceea că această prezentare tendențioasă și caricaturală a idealismului pe care a făcut-o Russell a avut un asemenea succes la nivel retoric, încât generații întregi de filosofi analitici au acceptat în mod necritic ideea lui, ceea ce a condus la o discreditare generală și de lungă durată a filosofiei idealiste, care a mers cu mult dincolo de orice justificare posibilă (spre exemplu, de justificările întemeiate pe exigența clarității limbajului – lipsa acesteia fiind cel mai frecvent reproș pe care filosofia analitică îl formulează la adresa idealismului).¹

Cu toate acestea, în ultimii ani, o serie de autori preocupați de istoria mișcării analitice au început să facă eforturi pentru a înlocui mitul cu adevărul, evidențiind faptul că acel Hegel pe care Russell îl considera ținta criticii sale nu este decât un „Hegel imaginar” (*shadow Hegel*), după cum inspirat îl denumeste Richard Watson, care deconstruiește mitologia nașterii gândirii analitice, arătând că „Hegel-ul lui Russell făcuse niște evidente erori pe care filosofia zilelor de atunci era în stare să le îndrepte. Imaginarul Hegel era stânca pe care atomismul logic o putea întrebuița drept trambulină [...] iar sistemul său autentifica filosofia care apare ca să îl corecteze”.²

Pe de altă parte, există și un număr de reprezentanți ai filosofiei analitice care au mers și mai departe, încercând să întreprindă o adevărată reconciliere cu idealismul. Primul dintre aceștia a fost Wilfrid Sellars care, încă din 1956, în prelegerile susținute la University of London a căutat să recupereze o serie de teme hegeliene³, instituind un spațiu intelectual care avea să fie îmbogățit și de revirimentul interesului exegetic pentru opera hegeliană. În acest sens, putem aminti spre exemplu cartea lui Robert Pippin *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness* (1989) în care, inspirându-se din lucrările exegeților germani de după al doilea Război mondial, autorul ne prezintă un Hegel înțeles în primul rând ca un gânditor care duce mai departe critica formulată de Kant la adresa metafizicii tradiționale, precum și argumentele anti-naturaliste, anti-raționaliste și anti-empiriste ale acestuia.⁴

¹ P. Redding, *op. cit.*, p. 8.

² R.A. Watson, *Shadow History in Philosophy*, în „Journal of the History of Philosophy”, no. 31, 1993, pp. 95-109.

³ Cf. W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Atascadero, CA, Ridgeview, 1991.

⁴ R. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

Acest nou climat intelectual avea să producă, în 1994, două lucrări considerate reprezentative pentru filosofia analitică, în care se pune un accent deosebit pe sublinierea continuei relevanțe pe care o are filosofia hegeliană: *Mind and World*, a lui John McDowell și *Making It Explicit* a lui Robert Brandom. Atât pentru McDowell, cât și pentru Brandom, drumul filosofiei analitice către recuperarea lui Hegel trebuie să treacă mai întâi prin gândirea kantiană și inovațiile aduse de aceasta. Mai înainte se considerase că filosofia kantiană este susceptibilă de a fi integrată în gândirea analitică mai ales pentru faptul că aceasta ar fi circumscris idealismul între limitele mai rezonabile impuse de cunoașterea prin experiență, în timp ce neo-hegelianismul ar fi mai dificil de acceptat tocmai pentru că a eliberat din nou „monstrul idealismului”, adică a redeschis din nou minții domeniul de dincolo de lumea empirică. Or, subliniază Redding, tocmai acesta este motivul pentru care atât McDowell, cât și Brandom argumentează că filosofia contemporană trebuie să urmeze pasul pe care Hegel îl face, ieșind dintre limitele trasate de către Kant, dacă vrea să dezvolte ideea lui Sellars conform căreia este nevoie să fie exorcizat un alt mit al gândirii secolului XX, instituit de asemenea de către Russell, „mitul datului”.¹

În aceste condiții, nu trebuie să surprindă – așa cum s-ar putea întâmpla la o privire superficială asupra problemei – faptul că lucrarea lui Robert Brandom amintită mai înainte a fost considerată de către Rorty „o încercare de a propulsa filosofia analitică de la stadiul său kantian la cel hegelian”², deși nu e deloc vorba de o carte despre Hegel, ci de una deosebit de tehnică din domeniul filosofiei limbajului. În această lucrare, Brandom caută să reconcilieze hegelianismul cu tradiția inaugurată de Frege și Wittgenstein, încercând să instituie un spațiu comun, de dialog, pentru cele două direcții de gândire, prin intermediul a ceea ce el însuși numește „o teorie holistă și inferențialistă a conținutului semantic al conceptelor”. În cele ce urmează, vom încerca să expunem pe scurt acele aspecte ale viziunii lui Brandom legate de teoria normelor și conceptelor, pentru a putea să vedem ce consecințe au ele asupra modului în care acesta înțelege categoriile hegeliene.

2. Concepția lui Robert Brandom cu privire la statutul normelor și conceptelor este, după opinia lui Stephen Houlgate, una pragmatistă și

¹ P. Redding, *op. cit.*, p. 12.

² R. Rorty, *Introduction*, în W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997, pp. 8-9.

inferențialistă.¹ Ea se întemeiază pe ideea după care trăsătura specifică a ființelor umane este aceea că ele nu se supun doar legilor naturii, precum restul lucrurilor și ființelor vii, ci și anumitor norme care le determină convingerile și acțiunile. Aceste norme se prezintă uneori sub formă implicită, iar alteori explicită, ca principii sau reguli, însă Brandom este de părere că toate, chiar și acelea care sunt explicite, se întemeiază pe unele norme care sunt implicite în contextul activităților noastre practice ori judicative și inferențiale: „Normele explicite ca reguli presupun norme implicite în acțiunile practice, deoarece o regulă ce specifică cum anume se face corect un lucru (cum trebuie utilizat un cuvânt sau cum trebuie acordat un pian) trebuie să fie aplicată în circumstanțe particulare, iar aplicarea unei reguli în circumstanțe particulare este ea însăși un lucru ce poate fi făcut corect sau incorect.”²

Aceste norme implicite în activitățile raționale ale unei societăți, însă, nu pot fi decelate prin simpla observare a modului în care membrii săi se comportă de obicei. Regularitățile comportamentale ne arată doar ceea ce fac oamenii îndeobște, iar nu și ceea ce ei consideră că ar trebui să facă. Pentru a vedea ce anume cred oamenii că ar trebui să facă ori să nu facă este necesar, conform lui Brandom, ca în loc să studiem comportamentul explicit al indivizilor să avem în vedere mai degrabă modul în care sunt sancționate normativ acțiunile. Cu alte cuvinte, trebuie să observăm care acțiuni determină acordarea și retragerea anumitor permisiuni și îndreptățiri de către societatea respectivă: „O acțiune corectă poate fi răsplătită cu acordarea unui privilegiu special sau cu scutirea de o obligație oneroasă [...] O acțiune incorectă poate fi pedepsită cu retragerea permisiunii de a acționa într-un anumit fel ori cu impunerea unei obligații extraordinare”³.

În viziunea lui Brandom, normele nu sunt deci simplele regularități vizibile în comportamentul uman social, ci mai degrabă ideile privitoare la ceea ce este considerat propriu ori impropriu (*proprieties*) într-o societate anume, care sunt instituite de atitudinile de natură practică ale membrilor societății respective. Aceasta înseamnă că ele își dobândesc statutul prin faptul că, în practică, li se atribuie explicit rolul de a indica ceea ce este propriu ori impropriu. Normele nu

¹ Cf. S. Houlgate, *Hegel and Brandom on Norms, Concepts and Logical Categories*, în E. Hammer (ed.), *German Idealism. Contemporary Perspectives*, London, Routledge, 2007, pp. 137-152.

² R.B. Brandom, *Making It Explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1994, p. 20.

³ *Ibidem*, p. 43.

„există” în maniera în care există obiectele, ci sunt reale doar măsura în care sunt acceptate și recunoscute de către membrii societății, astfel încât statutul lor este acela al unor „realizări sociale” (*social achievements*).

Brandom preia ideea hegeliană după care a trata pe cineva ca pe o persoană, ca pe un alt „eu”, și nu ca pe un lucru, înseamnă a-i atribui atitudini normative, adică a considera că își poate lua angajamente, în raport cu care manifestă responsabilitate. Astfel încât, admite el, „una din ideile fundamentale ale lui Hegel este aceea că statutul normativ, adică faptul de a avea angajamente și responsabilități – și deci de a avea statut de agent epistemic și moral – trebuie înțeles ca o realizare socială”¹ Dacă legile naturii ne determină în mod necesar, indiferent de faptul că ne dăm sau nu seama de asta, normele au autoritate asupra noastră numai în măsura în care înțelegem și acceptăm această autoritate. Din acest motiv, afirmă Brandom, „ceea ce face ca normele să fie constrângătoare este tocmai faptul că noi le considerăm a fi constrângătoare”.² Normele sunt întemeiate fiindcă sunt luate drept norme. Totuși, acest lucru nu trebuie să se petreacă în mod explicit, sub forma unei declarații de principii: cel mai adesea, noi admitem în mod implicit normele, atunci când facem anumite afirmații cu privire la comportamentul nostru ori al altora. Pe de altă parte, nu trebuie să credem nici că întotdeauna înțelegem ce anume ne impun aceste norme, așa încât de multe ori se întâmplă ca ele „să o ia înaintea (*to outrun*) înțelegerii noastre”, adică să le asumăm și să le aplicăm înainte chiar de a le fi conștientizat pe deplin.

După opinia lui Brandom, acest fapt se petrece deoarece normele și ideile privitoare la ceea ce este propriu și impropriu care sunt implicate în practicile noastre includ nu doar ceea ce conștientizăm, ci și ceea ce ar trebui să fi conștientizat (deși de multe ori nu o facem), date fiind lucrurile pe care deja le acceptăm. Spre exemplu, putem admite în practicile noastre că ar trebui să ne protejăm cu mai multă grijă sănătatea, fără a conștientiza și că acest lucru pretinde să ne alcătuim dieta cu mai multă grijă decât o facem realmente.

În acest caz, se ridică întrebarea ce anume determină ce norme și obligații decurg din ideile privitoare la ceea ce este propriu și impropriu pe care le asumăm implicit în practicile noastre? În lucrarea *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Brandom arată că putem găsi la Hegel un răspuns pentru această întrebare: „Ideea lui Hegel este aceea că determinarea

¹ R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2002, p. 216.

² *Ibidem*, p. 219.

conținutului aceluși lucru în raport cu care te-ai angajat – partea care nu depinde de tine în același fel în care faptul de a te angaja în raport cu el depinde de tine – este asigurată de atitudinea celorlalți, a căror autoritate o recunoști măcar implicit”¹.

Mai departe, consideră Brandom, Hegel are meritul de a fi subliniat aspectul dual al instituirii normei: pe de o parte, individul dispune de o anumită autonomie în ceea ce privește angajarea sa în raport cu anumite norme, care nu dețin autoritate în raport cu el în absența acestei angajări libere. Pe de altă parte, însă, prin chiar exercitarea acestui act autonom, individul se pune într-o relație de dependență în raport cu atitudinile celorlalți, care iau act de angajamentul respectiv și, în consecință, îl consideră responsabil de respectarea altor norme, de care el este posibil să nu fie în mod imediat conștient. În consecință, în acțiunile noastre sunt prezente în mod implicit două categorii de norme și idei privitoare la ceea ce este propriu și impropriu: cele pe care le asumăm în mod conștient și liber, dar și cele care ne sunt atribuite de către ceilalți în temeiul angajamentelor noastre. Aceasta înseamnă că, în principiu, nu determinăm noi înșine în mod exclusiv normele prezente în mod implicit în acțiunile noastre, ci această determinare se produce printr-un proces care implică o negociere între noi și semenii noștri, care ne atribuie și ei o serie de astfel de norme.² În decursul acesteia se cristalizează înțelegerea determinată a ceea ce este în realitate implicat de acțiunile noastre: „Care anume este *în sine* conținutul unei acțiuni ori afirmații a cuiu e un lucru care rezultă atât din ceea ce acesta este *pentru ceilalți*, cât și din ceea ce este *pentru sine* [adică, pentru acea persoană – n.n., S.B.]. Consider această explicație pe care Hegel o oferă procesului de negociere normativă între autoritățile reciproc constrângătoare, prin care conținuturile conceptuale determinate sunt instituite și aplicate, drept principala sa contribuție filosofică, cel puțin așa cum este ea privită din unghiul de referință al preocupărilor noastre contemporane. Acest proces de negociere a pretențiilor normative concurente este ceea ce Hegel numește experiență (*Erfahrung*)”³.

A face explicit ceea ce în acest proces este implicit înseamnă tocmai a evidenția modul în care instituirea normelor conceptuale este legată de aplicarea lor reală în recunoașterea, atribuirea și asumarea anumitor angajamente întemeiate conceptual, atât acțiunile, cât și în actele noastre reflexive. În opinia lui Brandom, acest proces este unul continuu și fără un final definit, care să fixeze niște norme

¹ *Ibidem*, p. 220.

² S. Houlgate, *op. cit.*, p. 139.

³ R. Brandom, *op. cit.*, p. 221.

ultime, definitive: „Nu va exista niciodată un răspuns ultim cu privire la ceea ce este corect; totul, inclusiv concepțiile noastre privitoare la o astfel de corectitudine este în sine un subiect deschis dialogului, întemeierii, criticii, apărării și corectării.”¹

În consecință, Robert Brandom consideră că împărtășește cu Hegel această concepție pragmatistă cu privire la norme, adică ideea că normele sunt instituite prin faptul că le considerăm a fi purtătoare de autoritate, le urmăm în practică, iar ceilalți ni le atribuie. În aceste condiții, așa după cum a observat Robert Pippin, Hegel devine „cel mai promițător brandonian *avant la lettre*”, în aceea că la el s-ar găsi pentru prima dată formulată coerent ideea primatului normativității, adică a aspectului fundamental al procesului de dobândire a statutului normativ social recunoscut și constituit din atitudinile noastre normative.² Dar Brandom merge și mai departe, considerând că Hegel este de asemenea un precursor al său și în ceea ce privește maniera inferențialistă de a gândi conceptele și categoriile.

3. Pentru Brandom, conceptele și categoriile sunt norme care se aplică în judecată: „Conceptele sunt reguli, și ele exprimă necesitatea naturală în același mod în care normele exprimă necesitatea morală”³. Atunci când formulăm judecata „Socrate este muritor”, utilizăm cele două concepte, „Socrate” și „muritor”, însă în viziunea lui Brandom, despre care el afirmă că o împărtășește cu Kant și Hegel⁴, nu trebuie să gândim conceptele ca pe niște imagini mentale ale obiectelor ori ale proprietăților acestora. Dimpotrivă, conceptele și categoriile reprezintă norme care reglementează ce anume trebuie să fie considerat ca fiind Socrate sau muritor, adică reguli ce delimitează ceea ce se numește „sferă” sau „extensiune”. Cu alte cuvinte, conceptul este o normă care stabilește ce anume condiții trebuie să îndeplinească un lucru pentru a putea cădea sub acel concept.

În ceea ce privește judecățile, Brandom consideră, tot în spiritul lui Kant, că trăsătura care distinge judecata morală și pe aceea cognitivă în raport cu simplul răspuns la stimuli exteriori (de care sunt capabile și animalele) „nu este nici relația lor cu vreun lucru anume, nici transparența lor specifică, ci mai degrabă faptul că noi suntem într-un mod anume *responsabili* de ele. Ele exprimă *angajamentele* (*commitments*) noastre: angajamente de care suntem responsabili în sensul că *îndreptățirea* noastră de a le formula poate fi întotdeauna chestionată; angajamente

¹ *Idem, Making It Explicit*, ed. cit., p. 647.

² R.B. Pippin, *Brandom's Hegel*, în E. Hammer (ed.), *op. cit.*, pp. 153-180.

³ R. Brandom, *op. cit.*, p. 624.

⁴ Cf. *idem.*, pp. 79-80; *Tales of the Mighty Dead*, ed. cit., p. 212.

care sunt *raționale* în sensul că indicarea îndreptățirii pe care o avem de a le formula este o problemă de a oferi *temeiuri raționale (reasons)* pentru ele.”¹

În consecință, conceptele care apar într-o judecată sunt cele care indică cu exactitate angajamentele și convingerile noastre care ne permit să o formulăm. A înțelege sensul unui concept nu înseamnă a construi o imagine mentală a lucrului care stă sub acel concept, ci a cunoaște care sunt asumțiile care stau în spatele lui: „A spune că un lucru este așa sau așa înseamnă a face un angajament articulat *inferențial (inferentially articulated commitment)* [...] A înțelege un concept care este aplicat într-o astfel de explicitare înseamnă a stăpâni utilizarea sa *inferențială*: a ști (în sens practic, de a fi capabil să distingi, un fel de a ști cum [*knowing how*]) – la ce alte lucruri subscrii atunci când aplici conceptul, ce anume te îndreptățește să procedezi astfel, și ce anume ar putea anula o astfel de îndreptățire”.² Aceasta înseamnă că, ori de câte ori formulăm o judecată, conceptele pe care le utilizăm ne constrâng să intrăm într-un adevărat lanț de angajamente cognitive. În același timp, însă, ele servesc și drept reguli care asigură corectitudinea trecerii de la un pas la următorul în acest lanț inferențial, de la o asumție la alta, și astfel instituie algoritmul pe care îl avem de urmat pentru a înțelege ceva, date fiind judecățile pe care le-am făcut.

Pentru Brandom, conținutul conceptelor este conferit tocmai de către angajamentele pe care le facem în mod conștient în activitățile noastre cognitive, ori de cele despre care alții consideră că le-am făcut. Numai în măsura în care considerăm că angajamentul pe care ni-l asumăm atunci când formulăm o judecată implică alte angajamente ulterioare, reușim să înțelegem conținutul conceptelor cu care am construit judecata respectivă. Aceasta este teza pragmatistă a lui Brandom, sau, după expresia sa, „teza pragmatist-semantică”, conform căreia „*utilizarea* conceptelor este cea care determină *conținutul* lor, sau cu alte cuvinte conceptele nu au alt conținut afară de cel conferit de utilizarea lor.”³ Abia după ce conceptele au fost determinate, chiar și numai temporar, ele ajung să stabilească mai departe conținutul angajamentelor pe care ni le asumăm atunci când formulăm o judecată, și astfel să funcționeze în calitate de norme ce reglementează acțiunile și convingerile noastre.

¹ *Idem, Articulating Reasons. An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, p. 80.

² *Ibidem*, p. 11.

³ *Idem, Tales of the Mighty Dead*, ed. cit., p. 210.

La fel ca și în cazul normelor, Brandom consideră că nici asupra conceptelor care ne determină activitățile ce țin de gândirea teoretică nu avem un control exclusiv, așa încât, chiar și atunci când ne asumăm în mod liber și conștient un anumit angajament, formulând o judecată, nu controlăm întrutotul consecințele acestui fapt, adică acele angajamente pe care suntem constrânși să le facem în consecință. Angajamentul cognitiv inițial ne forțează la alte angajamente ulterioare, chiar și în cazul în care nu ne dăm seama de acest lucru. Conținutul acestor angajamente ulterioare este determinat de conceptele pe care le utilizăm în judecata pe care am formulat-o la început.

Această legătură necesară a angajamentelor, conceptelor și judecăților noastre este numită de către Brandom „relație inferențială”¹. Asumându-ne un anumit angajament, instituim o premisă a unui șir de inferențe care ne conduce la asumarea altora. Acest șir se găsește deja în mod implicit în conținutul asumției pe care o facem, și este determinat de conceptele pe care le utilizăm atunci când formulăm judecata care exprimă respectiva asumție. Din această perspectivă, conceptele trebuie înțelese ca norme care determină care anume inferențe decurg cu necesitate din judecățile și aserțiunile care conțin respectivele concepte, astfel încât conținutul oricăruia dintre ele este determinat de conexiunile inferențiale pe care le are cu sistemul celorlalte concepte, ceea ce ne conduce la o viziune holistă asupra lor: „Prin contrast [cu semantica atomistă – n.n., S.B.], semantica inferențialistă este în mod hotărât *holistă*. Din punctul de vedere al unei teorii inferențialiste a conținutului conceptelor, nu putem avea *nici un* concept, dacă nu avem *mai multe* concepte. Aceasta deoarece conținutul fiecărui concept este articulat de către relațiile sale inferențiale cu celelalte concepte. În consecință, dobândim în mod necesar conceptele sub formă de pachete (deși asta nu înseamnă deocamdată că trebuie să fie vorba de un singur mare pachet). Holismul conceptual nu este o asumție pe care să avem motive să o facem în mod independent de considerațiile care ne conduc la perspectiva inferențială asupra conceptelor. Este mai degrabă o consecință imediată a acesteia.”²

Pe de altă parte, nu trebuie să considerăm conținutul unui concept ca pe ceva pur și simplu dat, deoarece el este configurat de conexiunile inferențiale despre care cei ce îl utilizează consideră că le are cu alte concepte. Aceasta înseamnă că niciodată conținutul unui concept nu este fixat în mod definitiv, ci este mereu aproximat printr-un proces de negociere. Acesta îi are drept parteneri pe cei care

¹ *Ibidem*, p. 622.

² *Idem*, *Articulating Reasons*, ed. cit., pp. 15-16.

fac în activitățile lor asumția că un anumit concept implică anumite inferențe și pe cei care consideră că el presupune alte inferențe, astfel încât conținutul unui concept este modelat continuu, într-un proces de interacțiune socială și istorică între cei care îl utilizează.

Din punctul de vedere al lui Robert Brandom, Hegel împărtășește această perspectivă inferențialistă asupra conceptelor, în sensul că relația de mediere dintre categorii și concepte trebuie înțeleasă drept una de conexiune inferențială: „Luându-și drept punct de plecare rolul pe care termenul mediu îl joacă într-un silogism clasic, Hegel utilizează termenul «mediere» (*Vermittlung*) pentru a discuta despre articularea *inferențială* a conținuturilor induse de relațiile de negație determinată”¹.

Mai mult decât atât, filosoful american subliniază ideea că Hegel susține și o altă teză apropiată de viziunea sa, anume aceea după care legăturile inferențiale dintre concepte nu sunt de natură logică (nici subiectivă sau psihologică), ci materială, reală, obiectivă: „A fi articulat *conceptual* înseamnă tocmai a sta în relații materiale de incompatibilitate și (astfel) de consecvență (inferență). În acest sens, articularea conceptuală este o chestiune perfect obiectivă”². Corectitudinea lor depinde nu atât de forma logică pe care o au, cât mai ales de conținutul non-logic al conceptelor utilizate, mai exact de conexiunile materiale dintre conceptele care apar în premise și în concluzie: „Inferențele în chestiune nu sunt (doar) inferențe valide din punct de vedere formal sau logic, cum este silogismul, ci de asemenea inferențe corecte din punct de vedere material, care sunt implicite în premisele lor. Acestea sunt inferențe a căror valoare depinde de (și articulează) conținutul non-logic al conceptelor utilizate [...] Un bun exemplu este inferența de la «Pittsburg este la vest de New York» la «New York este la est de Pittsburg». Date fiind proprietățile materiale ale inferențelor, adică de articulare a conceptelor, diferite categorii de inferențe formal valide pot fi înțelese ca proprietăți materiale care rezistă bine la tipurile corespunzătoare de substituții.”³ După cum se vede, corectitudinea inferenței oferite ca exemplu de către Brandom derivă din conținutul conceptelor de „est” și „vest”. Filosoful american accentuează, în acest context, faptul că „formularea acestor inferențe reprezintă un aspect al înțelegerii sau stăpânirii acelor concepte, oarecum separat de orice

¹ *Idem, Tales of the Mighty Dead*, ed. cit., p. 181.

² *Loc. cit.*

³ *Ibidem*, p. 390, nota 27.

competență logică specifică”¹. Aceasta înseamnă că, pentru a fi siguri că am produs o inferență materială corectă nu avem nevoie să posedăm o înțelegere implicită ori explicită a relațiilor logice sau a regulilor inferenței deductive, ci doar să înțelegem bine ce anume idei, concepte sau judecăți ne asumăm – sau se consideră de către ceilalți că ne asumăm – atunci când utilizăm concepte cu un anumit conținut particular.

Dar dacă pentru a putea gândi rațional nu este nevoie să posedăm o cunoaștere implicită ori explicită a regulilor logicii, se ridică întrebarea privitoare la rolul pe care această disciplină îl mai are de îndeplinit. Preluând ideea fundamentală expusă de către Frege în *Begriffsschrift*, Brandom susține că rolul logicii este unul „expresiv”, anume acela de a face explicite inferențele a căror validitate este implicită în conținutul non-logic al conceptelor ce le compun. Scopul logicii este „clarificarea [conceptelor – n.n., S. B.] prin explicitarea conținutului lor. Este de a *spune* care este rolul lor inferențial: ce decurge din aplicabilitatea fiecărui concept și din ce anume decurge această aplicabilitate”².

În viața cotidiană, arată Brandom, prin judecățile pe care le facem și prin comportamentul nostru, subscriem la diverse inferențe materiale, însă dintre toate aceste inferențe implicite unele sunt corecte, altele nu. Pentru a putea decide asupra corectitudinii lor, este nevoie să le facem accesibile unei investigații din partea celorlalți, adică trebuie să facem așa încât structura lor inferențială să fie explicită. Acesta este rolul logicii: punând o inferență implicită în forma „dacă p, atunci q”, ne permite să ne prezentăm inferențele într-o formă ce permite celorlalți să le supună dezbaterii raționale. Prin urmare, logica nu este necesară pentru înțelegerea și asumarea unor judecăți, ci pentru expunerea lor într-o formă care să permită implicarea celorlalți într-o discuție rațională asupra valorii lor.

În consecință, pentru filosoful american, a fi rațional înseamnă a înțelege la ce anume ne angajează conținutul material al conceptelor pe care le utilizăm, ceea ce nu pretinde să avem și o înțelegere explicită a relațiilor logice formale, precum aceea dintre antecedent și consecvent ori dintre particular și universal.³ El consideră că împărtășește cu Hegel această concepție privind raționalitatea cotidiană „material-inferențională”, în sensul că nici pentru filosoful german categoriile logice și vocabularul nu ar fi condiții constitutive ale ei, ci joacă doar un rol secundar, explicativ. Conform cu mărturisirea sa explicită, „una dintre

¹ *Idem, Articulating Reasons*, ed. cit., p. 52.

² *Idem, Making It Explicit*, ed. cit., p. 109.

³ S. Houlgate, *op. cit.*, p. 142.

asumpțiile metodologice fundamentale care întemeiază modul în care îl înțeleg pe Hegel este aceea că scopul construirii unei înțelegeri adecvate a acestor concepte categoricale este acela ca ele să poată fi utilizate pentru a face explicit modul în care funcționează conceptele empirice”¹. Dacă instrumentele logicii formale în genere au rolul de a ne facilita exprimarea inferențelor materiale sub formă explicită, categoriile logicii hegeliene (în interpretarea lui Brandom) sunt destinate să facă explicit modul în care se construiește sistemul conceptelor determinate, empirice: „Pentru Hegel, lucrurile stau diferit în cazul conceptelor logicii [categoriilor – n.n., S.B.], a căror sarcină expresivă specifică este aceea de a face explicit procesul prin care sistemul conceptelor și judecăților determinate – Conceptul – progresează și se dezvoltă”². În acest mod, categoriile ne asigură posibilitatea de a reconstitui istoria apariției conceptelor determinate, empirice, fără ca prin aceasta să trebuiască să le considerăm niște pre-condiții implicite ale utilizării acestora.

4. În lumina celor arătate mai înainte, desigur că ne putem aștepta ca o astfel de perspectivă să suscite o multitudine de observații critice. După opinia mai multor exegeți, dintre care îl vom aminti aici pe Stephen Houlgate, interpretarea propusă de către Brandom ridică o serie de probleme, mai ales din cauza modului specific în care acesta îl înțelege pe Hegel.

În primul rând, arată Houlgate, pentru Hegel, rolul categoriilor nu este doar acela de a face explicit modul în care funcționează conceptele empirice. Ele reprezintă, de asemenea, precondițiile utilizării acestor concepte și ale inferențelor materiale care sunt compuse din concepte materiale și articulează conținutul acestora. Pentru Hegel, stăpânirea sistemului categoriilor este condiția esențială a întregii activități cognitive a omului.³ Aceasta nu înseamnă că punctul de vedere al lui Hegel exclude interpretarea lui Brandom, în sensul de a nega existența inferențelor materiale, ci doar că nici o inferență materială nu poate fi pur materială, de îndată ce corectitudinea acestor inferențe nu depinde doar de conținutul conceptelor empirice, ci și de stăpânirea prealabilă a unor categorii logice, precum „ceva”, „altul”, „identitate”, „diferență”, „necesitate”.

În al doilea rând, se ridică problema dezvoltării sistemului categoriilor. Brandom consideră că logica lui Hegel oferă doar o istorie reconstruită rațional a

¹ *Idem, Tales of the Mighty Dead*, ed. cit., p. 211.

² *Ibidem*, pp. 386, 387, nota 13.

³ S. Houlgate, *op. cit.*, p. 143.

modul în care sistemul categoriilor și conceptelor *ar fi putut* să se dezvolte în timp (și nu *singura* istorie posibilă), iar pe de altă parte, că sarcina reconstituirii acestei istorii nu este una esențială pentru filosofie (mai degrabă ar trebui pur și simplu să ne limităm la a utiliza categoriile pentru a face explicit modul în care sunt produse conceptele empirice). Prin contrast, arată Houlgate, intenția explicită a lui Hegel a fost aceea de a oferi în logica sa o derivare apriorică a categoriilor, care urmează singurul parcurs posibil și necesar, în timp ce sarcina de a reconstitui această istorie a dezvoltării categoriilor e una esențială pentru filosofie, una care, dacă nu e dusă la îndeplinire, ne va repune pe poziția necritică a lui Kant, anume aceea de a accepta în mod nereflectat o anumită listă de categorii, fără o întemeiere a lor.¹

În al treilea rând, Houlgate consideră că interpretarea lui Brandom este afectată de un pragmatism excesiv. Concepția lui Hegel cu privire la conceptele empirice poate fi interpretată drept una pragmatistă, după cum felul în care se modifică de-a lungul istoriei modul în care gândim categoriile logicii ar putea fi, de asemenea, înțeles ca rezultatul unui proces de negociere pragmatică. În mod hotărât, însă, procesul prin care ajungem în cele din urmă să descoperim cum anume ar trebuie să fie concepute categoriile nu este unul de negociere pragmatică, ci unul dialectic, de derivare apriorică, iar concepția hegeliană despre categorii (spre deosebire de aceea privind conceptele empirice) nu este una pragmatistă.²

În fine, o observație trebuie făcută și asupra modului în care sunt interpretate normele. Atât Hegel, cât și Brandom, consideră Houlgate, înțeleg filosofia ca un demers de a face explicite normele conceptuale care determină activitățile noastre practice și cognitive. Dar dacă pentru Brandom aceste norme sunt construite istorice și sociale, în viziunea lui Hegel, în timp ce normele conceptuale empirice pot fi într-o mare măsură produse ale vieții sociale, normele categoriale fundamentale cărora ne supunem cu necesitate își au sursa și temeiul în însăși natura gândirii.³ Categoriile nu sunt produse ale negocierii sociale, și nici nu au vreo întemeiere transcendentă. Ele au un caracter necesar, care derivă din caracterul dialectic al gândirii și al ființei înseși.

¹ *Ibidem*, pp. 144-145.

² *Ibidem*, pp. 146sq.

³ *Ibidem*, p. 149.

PROBLEMA LIMBAJULUI PRIVAT LA WITTGENSTEIN¹

Atunci când, în urma diligențelor întreprinse de către Russell, a apărut singura carte publicată de către Ludwig Wittgenstein în timpul vieții sale, *Tractatus Logico-Philosophicus* (varianta germană în 1921, cea engleză în 1922), cu un titlu sugerat de G. Moore, ca imitație după *Tractatus Teologico-Politicus* al lui Spinoza, autorul acesteia era ferm convins că a rezolvat în cuprinsul ei toate problemele filosofiei, astfel încât a decis să abandoneze pentru totdeauna orice preocupare pentru această disciplină. Desigur că Wittgenstein nu este nici primul, și probabil nici ultimul gânditor care are impresia că a pus capăt filosofiei printr-una sau mai multe scrieri, însă ceea ce frapază în acest caz sunt două lucruri: dimensiunile extrem de reduse ale cărții (câteva zeci de pagini, conținând o înșiruire de teze numerotate și sistematizate riguros) și atitudinea autorului (după ce a publicat cartea, Wittgenstein a decis să nu mai acorde nici un interes filosofiei, astfel că a fost, pe rând, învățător într-un sat de lângă Viena, grădinar la o mănăstire din Huteldorf, constructor al casei surorii sale). Modul în care înțelege el să pună problema în *Tractatus* este prezentat încă din prefață: el dorește să demonstreze că problemele tradiționale ale filosofiei pot fi rezolvate dacă se ajunge la o înțelegere adecvată a limbajului. Vom răspunde tuturor întrebărilor filosofiei când vom înțelege „logica limbajului nostru”.² Aceasta este de altfel ideea care va reveni mereu în creația sa, atunci când el se va decide să revină la preocupările legate de filosofie, în cea de-a doua parte a vieții, însă modul în care este înțeleasă logica limbajului diferă radical în raport cu cele spuse în *Tractatus*. În prima sa lucrare, Wittgenstein este de părere că sarcina filosofiei nu este de a se angaja în rezolvarea întrebărilor filosofice tradiționale privind realitatea, cunoașterea, sensul existenței, valorile și așa mai departe, pe care le consideră probleme iluzorii, care apar ca rezultat al unor neînțelegeri asupra limbajului. El

¹ Text publicat în vol. *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XIX, coord. Alexandru Boboc, Claudiu Băciu, Sergiu Bălan, Ion Tănăsescu, București, Editura Academiei Române, 2011.

² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. rom. Al. Surdu, București, Editura Humanitas, 1991 (citată în continuare: *Tractatus*), pp. 35-36.

consideră că filosofia are drept scop să clarifice natura gândirii și a vorbirii, pentru că atunci problemele tradiționale ale filosofiei vor fi recunoscute ca false și vor dispărea. Ideea fundamentală din *Tractatus* este aceea că limbajul are o structură de bază logică, a cărei înțelegere arată limitele a ceea ce poate fi spus clar și cu sens.¹ Ceea ce poate fi spus este același lucru cu ceea ce poate fi gândit, astfel încât, odată ce este descoperită natura limbajului, adică a ceea ce poate fi gândit clar și cu semnificație, se poate indica și limita dincolo de care limbajul și gândirea devin non-sensuri. Pe acest tărâm, consideră Wittgenstein, dincolo de limitele sensului, se nasc problemele filosofice tradiționale, iar apariția lor este rezultatul încercării noastre de a spune ceea ce nu se poate spune, echivalentă cu încercarea de a gândi ceea ce nu poate fi gândit. Soluția ar fi următoarea: „ceea ce se poate spune în genere se poate spune clar, iar despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă.”² Sarcina pe care și-o stabilește deci Wittgenstein aici este să explice cum funcționează limbajul, mai precis natura limbajului și a relației sale cu lumea, ceea ce înseamnă a arăta modul în care înțelesul se atașează propozițiilor pe care le asertăm.

Conform celor scrise în *Tractatus*, atât lumea, cât și limbajul au structuri, între care există o corespondență. Limbajul este format din propoziții, care sunt alcătuite din „propoziții elementare”, la rândul lor compuse din nume. Numele sunt constituenții ultimi, „atomii” limbajului. În mod corespunzător, lumea constă din totalitatea faptelor, faptele fiind constituite din „stări de lucruri”, compuse la rândul lor din obiecte. Fiecărui nivel din structura limbajului îi corespunde un nivel din structura lumii. Obiectele sunt denotate de nume, propozițiile elementare se referă la stările de lucruri, iar propozițiile descriu fapte. Aceasta este „teoria reprezentățională a sensului”, în varianta sa „atomară” (numele sunt atomi lingvistici, iar obiectele sunt atomi ai lumii). Cu aceasta, Wittgenstein a crezut că a descoperit limitele a ceea ce poate fi spus cu sens: enunțuri asertorice cu privire la stările de fapt, adică ceea ce îndeobște face obiectul științelor naturale. Tot restul spuselor noastre (inclusiv problemele filosofice tradiționale) este lipsit de sens, astfel că nu trebuie enunțat.

Dificultatea cea mai mare indusă de această înțelegere a raportului dintre lume și limbaj, pe care Wittgenstein nu a sesizat-o la început, este aceea că în realitate limbajul nu are o singură esență, cum a crezut el inițial, pe care s-o fi putut specifica extrăgându-i structură logică. O altă dificultate majoră este dată de susținerea sa

¹ A.C. Grayling, *Wittgenstein*, trad. rom. Gh. Ștefanov, București, Editura Humanitas, 1996, p. 34.

² *Tractatus*, p. 35; cf. și prop. 7.

conform căreia legătura fundamentală dintre limbaj și lume este relația de denotare, înțelesul unui cuvânt fiind însuși obiectul pe care acesta îl denotă.

Aceste probleme pe care le ridică argumentarea din *Tractatus* au fost sesizate de către Wittgenstein, ele fiindu-i relevate de o serie de discuții cu F.P. Ramsey, care îl ajutase la realizarea traducerii engleze a lucrării, însă faptul nu a fost suficient pentru a-l determina să revină asupra problematicii filosofice. Abia Moritz Schlick, unul dintre fondatorii „Cercului de la Viena” (unde *Tractatus*-ul constituia obiect de intense dezbateri) a reușit treptat să-i redeștepte interesul pentru aceste chestiuni și să-l determine la o reconsiderare a lor. Wittgenstein a revenit astfel la filosofie, reconsiderându-și punctele de vedere, însă a refuzat în mod categoric să mai publice vreo lucrare. Ideile sale din ceea ce s-a numit „perioada târzie” (*late Wittgenstein*), sau perioada „Wittgenstein II” se găsesc într-o serie de prelegeri și manuscrise, publicate ulterior de către discipolii și continuatorii săi, sub titluri precum: *Caietul albastru*, *Caietul brun*, *Despre certitudine*, *Cercetări filosofice*, *Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie și credința religioasă*.

Dintre acestea, cu referire la problematica pe care am amintit-o, reține atenția selecția de însemnări din anii '40, publicate sub titlul *Cercetări filosofice*. Aici, el revine asupra problemei limbajului și a relației de reprezentare, arătând că în realitate limbajul nu are o singură esență, ci este o vastă colecție de activități diferite, fiecare cu propria sa logică. El nu este folosit doar pentru a face enunțuri, ci și pentru a întreba, comanda, sfătui, preveni, promite și multe altele. Toate aceste activități diferite în care ne angajă când utilizăm limbajul sunt numite de el „jocuri de limbaj”: termenul „joc de limbaj” este destinat „să scoată în evidență faptul că vorbirea unei limbi este parte a unei activități sau a unei forme de viață”.¹ Limbajul nostru nu este altceva decât o vastă colecție de jocuri de limbaj. Trebuie deci să se clarifice teoria sensului cuvintelor ținându-se seama de acest lucru, adică de faptul că în diferitele jocuri de limbaj, un cuvânt poate căpăta sensuri diferite. Dacă în *Tractatus*, Wittgenstein susținuse că înțelesul unui cuvânt este obiectul pe care îl denotă, în *Cercetări* revine și consideră că înțelesul unei expresii este folosirea pe care i-o putem da, într-unul sau altul dintre variatele jocuri de limbaj care constituie limbajul: „înțelesul unui cuvânt este dat de folosirea sa în limbaj”.² Urmează că regulile de folosire a limbajului constituie

¹ L. Wittgenstein, *Cercetări filosofice*, trad. rom. M. Dumitru și M. Flonta, în colab. cu A.-P. Iliescu, București, Editura Humanitas, f.a., (citată în continuare: C.F.), § 23.

² C.F., § 43.

produsul acordului celor care îl utilizează; în aceeași situație se găsește și adevărul: și el este un produs al acordurilor noastre: „este ceea ce ființele omenești spun că este adevărat și fals; iar ele cad de acord în limbajul pe care îl folosesc. Acesta nu este un acord în opinii, ci în forme de viață”.¹ O formă de viață constă în acordul comunității vorbitorilor unui limbaj asupra reacțiilor naturale și lingvistice care se manifestă în înțelegere prin definiții și judecăți, și prin urmare în comportament.²

Noțiunea de „formă de viață” este strâns legată de ceea ce Wittgenstein insistă că este caracterul esențialmente public al limbajului, care derivă din respingerea de către el în filosofia târzie a faptului că înțelesul și înțelegerea sunt procese interioare, private ale minții. El construiește o argumentare, numită „argumentul limbajului privat”, a cărei idee centrală este aceea că nu poate exista ceva de felul unui limbaj inventat de către un singur individ și inteligibil doar pentru el. Opinia lui Wittgenstein după care limbajul este esențialmente public și modul în care el desfășoară argumentarea în favoarea acestei idei constituie obiectul lucrării de față. În strânsă legătură cu aceasta se găsește problematica „aporiei egocentrice”, adică argumentarea desfășurată de către Wittgenstein pentru a respinge o teorie a cunoașterii care își are originea în gândirea lui Descartes, și care este construită în principal pe ideea că punctul de pornire al întregii cunoașteri se află în familiaritatea directă cu propriile noastre experiențe și stări ale minții. Pe această premisă carteziană s-ar putea justifica posibilitatea construirii unui limbaj privat cu ajutorul unor definiții ostensive interioare. Modul cum încearcă Wittgenstein să combată acest punct de vedere va fi expus în cea de-a doua parte a acestui studiu.

1. În partea a I-a a lucrării *Cercetări filosofice*, Wittgenstein ridică o problemă punând următoarea întrebare: „Dar ne-am putea închipui și un limbaj în care cineva și-ar putea nota sau ar putea exprima trăirile sale lăuntrice – sentimentele, stările sale de spirit etc. – pentru propria sa folosință?”³ În paragrafele care urmează, Wittgenstein încearcă să răspundă la această întrebare, schițând astfel una dintre cele mai importante teorii pe care le-a formulat în cea de-a doua perioadă a creației sale filosofice. În cele ce urmează, vom expune

¹ C.F., § 241.

² A.C. Grayling, *op. cit.*, p. 142.

³ C.F., § 243.

această teorie, numită „teoria limbajului privat”, precum și principalele dificultăți pe care ea le-a ridicat.

După cum sugerează cercetătorul american Newton Garver, pentru a înțelege ce anume are în vedere problema posibilității limbajului privat, este esențial să nu confundăm această problemă cu: „(a) întrebarea dacă eu pot, pentru uzul meu privat, să țin un jurnal în limba română (engleză, în original) comună, pentru a-mi nota durerile, dispozițiile sufletești și așa mai departe; sau cu (b) întrebarea dacă poate exista un limbaj utilizat *realmente* de o singură persoană, dar *apt* de a fi înțeles de către oricare cercetător destul de inteligent pentru a vedea conexiunea dintre anumite sunete (sau semne) și anumite circumstanțe.”¹ Răspunsul la întrebarea (a) ar fi în mod evident unul afirmativ, și nimeni nu l-ar putea confunda cu întrebarea pe care o ridică Wittgenstein.

O dispută dintre A.J. Ayer și R. Rhees² privitoare la ipoteza limbajului privat indică însă faptul că întrebarea (b) este una mai dificilă și că poate fi ușor confundată cu problema lui Wittgenstein. Atât Ayer, cât și Rhees demonstrează o corectă înțelegere verbală a problemei. Ayer rezumă teza pe care o atacă în felul următor: „pentru ca o persoană să fie capabilă de a atașa înțeles unui semn, este necesar ca și alți oameni să fie capabili de a înțelege acest lucru”³, iar Rhees consideră că principala problemă este „întrebarea dacă eu pot avea o înțelegere privată, dacă pot înțelege ceva care *nu ar putea* fi spus într-un limbaj pe care oricine altcineva să-l poată înțelege”⁴. Oricum, problema asupra căreia argumentează în contradictoriu cei doi gânditori este problema (b). Argumentarea lui Ayer arată că poate exista un Robinson Crusoe, care folosește un limbaj pe care nimeni altcineva nu-l înțelege, însă care ar putea fi înțeles de o altă persoană (de exemplu, de companionul său, Vineri). Rhees este preocupat în cel mai înalt grad să respingă această susținere, în temeiul faptului că un limbaj trebuie să consistă din reguli și nu există nici un argument care să arate că ipoteticul Robinson urma niște reguli, și nu se comporta pur și simplu (așa cum procedează furnicile) în virtutea unui model regulat. N. Garver consideră că Rheea greșeste atunci când aduce această obiecție la adresa susținerii lui Ayer, însă că este mult

¹ N. Garver, *Wittgenstein on Private Language*, în „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. 20, nr. 3, 1960, pp. 389-396.

² A.J. Ayer, R. Rhees *Symposium: „Can there be a Private Language?”*, publicată în „Proceedings of Aristotelian Society”, Supplementary Volume nr. 28, 1954, pp. 63-94.

³ *Ibidem*, pp. 69-70.

⁴ *Ibidem*, p. 83.

mai important ca această controversă să fie distinsă de întrebarea pe care ei își propuseseră s-o abordeze, și anume întrebarea lui Wittgenstein, dacă poate sau nu exista un limbaj privat.

Expunerea lui Wittgenstein privitoare la această problemă continuă până la §280 al *Cercetărilor* și formează prima parte a unei cercetări privitoare la gramatica termenilor ce desemnează durerea și alte senzații, care se întinde până la § 317.

În cele ce urmează vom prezenta, mai întâi, o serie de considerațiuni pe care le face Wittgenstein în §§ 244-254, care conduc la conturarea teoriei sale privitoare la limbajul privat. În continuare, va fi expusă încercarea acestuia de a lămurii posibilitatea existenței unui limbaj privat prin metoda reducerii la absurd, așa cum reiese din §§ 256-270 ale *Cercetărilor filosofice*.

1.1. Paragrafele 244-254 pot fi înțelese cel mai bine dacă vom sintetiza în felul următor argumentul (A) conținut acolo:

(1) Senzațiile au un caracter privat. Nimeni altcineva nu poate resimți durerea pe care o simt eu.

(2) În mod obișnuit, utilizez cuvinte pentru a mă referi la senzațiile mele.

(3) Indiferent de teoria privitoare la limbaj pe care o adoptăm, semnificațiile a cel puțin unora dintre cuvintele pe care le utilizez pentru a mă referi la lucruri sunt chiar lucrurile la care aceste cuvinte fac referire.

Deci (4), semnificațiile pe care eu le dau cuvintelor pe care eu le utilizez pentru a mă referi la senzațiile mele *nu pot fi* sesizate de către o altă persoană. Eu am o înțelegere privată a acestor cuvinte și (prin analogie), la fel stau lucrurile cu fiecare persoană care utilizează astfel de cuvinte.

Fiecare dintre pașii argumentului are un grad înalt de plauzibilitate, iar argumentul, deși nu este unul riguros deductiv, este totuși destul de puternic. Cea mai discutabilă dintre premise este (3), ea putând fi respinsă relativ ușor. Wittgenstein însuși a sesizat că o astfel de afirmație poate fi interpretată ca un ecou al concepției sale privind raportul dintre cuvinte și obiecte și acela dintre cuvinte și semnificația lor, așa cum apare aceasta în *Tractatus Logico-philosophicus*: „Numele semnifică obiectul. Obiectul este semnificația sa” (prop. 3.203)¹. El atrage atenția în *Cercetări filosofice* că în această nouă etapă a gândirii sale consideră că „semnificația unui cuvânt este dată de folosirea lui în limbaj”², unde prin „folosire” înțelege modalitate în care vorbitorii unui limbaj utilizează în practică în mod

¹ *Tractatus*, p. 46.

² *C.F.*, § 43.

obișnuit cuvântul. Ceva mai încolo va susține în mod explicit că această idee, după care semnificația este dată de folosirea cuvântului se referă și la numele senzațiilor, care „trebuie să fie deja pregătite în limbaj pentru ca simpla denumire să aibă sens”¹ atunci când cineva își denumeste durerea pe care o resimte.

Pe de altă parte, ipotezele (1) și (2) par mai puțin discutabile, astfel încât oamenii sunt tentați să tragă concluzia (4) numai în baza lor. Cu toate acestea, lăsând la o parte pentru o clipă argumentarea logică, se pare că experiența infirmă concluzia, atâta vreme cât ea vine în sprijinul afirmației că ceilalți oameni *mă înțeleg* atunci când mă refer la durerile sau senzațiile de mâncărime pe care le resimt. Astfel încât, pentru început, Wittgenstein își propune să clarifice problema prin abordarea susținerilor conținute în premisele (1) și (2).

El începe prin a se întreba: „Cum se *raportează* cuvintele la senzații?”², și aici nu are în vedere limbajul privat, ci folosirea obișnuită, cotidiană a limbajului. La acest nivel, Wittgenstein consideră că nu se ridică probleme deosebite: fiecare dintre noi știe cum să se folosească de cuvinte pentru a vorbi despre senzațiile proprii. Dacă însă se pune întrebarea cum anume se stabilește o conexiune între nume și ceea ce este numit (senzația), atunci situația se complică. Wittgenstein consideră că singura modalitate prin care se poate răspunde la această întrebare este cercetarea modului în care ființele umane își însușesc prin învățare sensul cuvintelor care desemnează senzații (sensul cuvântului „durere”, de exemplu).³ Un copil poate fi învățat o serie de expresii verbale ale durerii (exclamații sau propoziții) în circumstanțe în care adulții observă din comportamentul său (din situațiile în care el recurge la expresii naturale ale durerii), că el resimte o durere. Un om care nu ne cunoaște limba poate învăța aceste expresii dacă îi producem o durere și-i spunem: „Vezi, aceasta este durerea!” sau dacă simulăm durerea noi înșine. Ceea ce este comun pentru toate acestea, precum și pentru alte situații în care se petrece învățarea, este faptul că se produc mereu o serie de circumstanțe (ființele vii recurg la un anumit tip de comportament, care sugerează durerea), iar ceea ce se învață este conexiunea regulată dintre aceste circumstanțe și cuvântul „durere”. De aceea, semnificația cuvântului „durere” este logic dependentă de prezența în circumstanțele date ale unor expresii naturale ale durerii. Wittgenstein generalizează această concluzie, cu referire la ceea ce se poate spune despre senzații și numirea lor, spunând că: „[...] nu există, de exemplu, durere fără

¹ C.F., § 257.

² C.F., § 244.

³ C.F., § 244.

comportarea caracteristică durerii [...] se poate spune doar despre omul viu și despre ceea ce-i seamănă (se poartă asemănător) că are senzații; vede; este orb; aude; este surd; este conștient sau este inconștient.”¹

Scopul acestei argumentări pe care o desfășoară Wittgenstein este de a demonstra că utilizarea cuvintelor care desemnează senzații este legată de expresiile naturale ale senzațiilor (care sunt public observabile): posibilitatea utilizării cuvântului „durere” se întemeiază pe existența comportamentelor caracteristice durerii, mai degrabă decât pe vreo experiență privată a semnificației sale. Astfel încât, atunci când încercăm să explicăm modul în care cuvintele se referă la senzații, nu mai este nevoie să facem apel la misterioase experiențe private. Odată demonstrat acest lucru cu referire la premisa (2), vom fi mai puțin tentați să o utilizăm pentru a justifica concluzia (4).

Examinarea premisei (1) se desfășoară în paragrafele 246-254. În esență, Wittgenstein susține aici că cele două propoziții ce alcătuiesc premisa (1) sunt enunțuri gramaticale. În acest sens, „propoziția «Senzațiile sunt private» este comparabilă cu: «Pasiența o facem singuri»”.² Aceasta înseamnă că ele pot fi utilizate pentru a învăța o persoană cum să utilizeze cuvintele „durere” sau „senzație”, dar nu ar putea fi folosite pentru comunicarea obișnuită între persoane deja familiarizate pe deplin cu limbajul. În această privință, aceste propoziții diferă net (în ciuda unei asemănări de structură) de propoziții precum: „Durerea mea de cap este teribilă” sau „Nimeni nu se poate uita în jurnalul meu”. Ele sunt, asemenea propoziției menționate mai sus, sau propoziției: „Orice băț are o lungime”, propoziții care ne pot induce în eroare, deoarece forma lor le face să arate ca și cum ar fi propoziții empirice, în timp ce în realitate ele sunt gramaticale.

Newton Garver arată că trebuie spuse câteva lucruri, cu privire la logica propozițiilor gramaticale, așa cum o concepe Wittgenstein.³ În primul rând, absurditatea care rezultă din negarea unei propoziții gramaticale nu este o contradicție formală, și în această privință o propoziție gramaticală diferă de ceea ce se numește o propoziție analitică (conform lui Frege, propozițiile analitice sunt cele care pot fi deduse doar din definiții și legi logice)⁴. În al doilea rând, nu există nici o graniță precisă care să delimiteze propozițiile gramaticale de cele empirice. Wittgenstein este conștient de acest lucru, fapt care apare cu claritate atunci când

¹ C.F., § 281.

² C.F., § 248.

³ N. Garver, *op. cit.*, p. 392.

⁴ G. Frege, *Foundations of Arithmetic*, Oxford, Blackwell, 1950, p. 4.

el pune în evidență „fluctuația definițiilor științifice: Ceea ce contează astăzi drept ceva care, potrivit experienței, însoțește fenomenul A, va fi folosit mâine pentru a-l defini pe A”.¹ În al treilea rând, unele propoziții pot fi utilizate fie ca propoziții gramaticale, fie ca propoziții empirice. De exemplu, propoziția: „Apa distilată îngheață la zero grade Celsius” poate fi folosită fie pentru a învăța pe cineva ce se înțelege prin „zero grade Celsius”, fie pentru a-i descrie un fenomen fizic.

Faptul că propozițiile ce alcătuiesc premisa (1) sunt gramaticale este important pentru problema în discuție din două motive. Mai întâi, utilizarea naturală, obișnuită a propozițiilor gramaticale este aceea cu scopul de a învăța pe cineva utilizarea unui cuvânt, și *nu* pentru susținerea unei teze metafizice. Acest lucru ne oferă temeiul pentru a susține că premisa (1) este greșit utilizată pentru a justifica concluzia (4). Mai precis, propoziția: „Nimeni altcineva nu poate resimți durerea pe care o resimt eu” nu poate fi utilizată pentru a întemeia susținerea că durerile altuia trebuie să fie diferite de ale mele. Aceasta deoarece nu există nici un criteriu pentru a compara durerea mea cu a altuia, și deci nu a re sens să spunem că sunt sau nu identice. În al doilea rând, a spune că o propoziție este gramaticală înseamnă a spune că ea exprimă o anumită trăsătură a limbajului. În cazul propoziției: „Nimeni altcineva nu poate resimți durerea pe care o resimt eu”, ea exprimă faptul că în mod obișnuit *nu are nici un sens* să spunem despre două persoane că resimt una și aceeași durere. Aceasta ne spune ceva despre utilizarea obișnuită, comună, a termenului „durere”. Dacă nu ar exista nici o utilizare comună a cuvântului, atunci nu ar putea exista nici vreo propoziție gramaticală privitoare la el. Prin urmare, din moment ce temeiul afirmației „Nimeni nu poate resimți durerea pe care o resimt eu” este gramatica termenului „durere”, atunci termenul trebuie să aibă o utilizare, trebuie să aibă mai degrabă o semnificație comună, decât una privată și incomunicabilă. Dacă înțelegem lucrurile în acest mod, atunci premisa (1) nu întemeiază concluzia (4), ci este mai degrabă incompatibilă cu ea.

1.2. Argumentul (A) este doar unul dintre argumentele care îi determină pe oameni să accepte concluzia (4). Probabil că cea mai influentă dintre doctrinele filosofice care a jucat acest rol este dualismul cartezian, care sfârșește prin a susține că spiritul este întru totul distinct de corp, mai precis că nu pot exista legături cauzale sau conexiuni conceptuale între fenomenele mentale (precum senzațiile), care sunt ne-spațiale, și fenomenele fizice ori materiale, care sunt în

¹ C.F., § 79.

spațiu (cum ar fi mișcările corpului sau alte acte de comportament). O consecință imediată a acestei concepții asupra raportului spirit-corp este faptul că semnificația cuvintelor care denumesc durerea și celelalte senzații *nu poate fi* pusă în legătură cu expresiile naturale ale durerii și cu anumite circumstanțe fizice. S-ar părea că, în consecință, trebuie să fim capabili de a învăța aceste cuvinte numai asociindu-le, fiecare pe cont propriu, cu senzațiile potrivite. Pornind de aici, Wittgenstein construiește un argument prin reducere la absurd, a cărui ipoteză o constituie dualismul cartezian spirit-corp.

În paragraful 256, Wittgenstein imaginează o abordare a problemei de pe o poziție strict carteziană dusă la limită: „Dar cum ar sta lucrurile dacă eu nu aş avea exteriorizări naturale ale senzației, ci numai senzația? Iar acum eu *asociez*, pur și simplu nume cu senzațiile și folosesc aceste nume într-o descriere.”¹ Prin urmare, nu există nici o regulă comună de asociere între senzație și numele senzației.

În continuare, punând problema din punctul său de vedere, el face două observații. În primul rând, o persoană nu s-ar putea face înțeleasă atunci când ar utiliza aceste cuvinte, de îndată ce nimeni altcineva nu ar putea ști cu ce anume sunt ele asociate. În al doilea rând, nici măcar nu putem afirma că aceste cuvinte sunt numele unor senzații, de îndată ce faptul de a numi senzațiile presupune existența unei gramatici a cuvintelor ce denumesc senzații, iar această gramatică, după cum am văzut, se sprijină pe exteriorizări naturale ale senzațiilor, care însă sunt excluse prin ipoteză.²

Obiecțiile care sunt astfel aduse abordării dualiste de tip cartezian nu pot fi surmontate. Ele conduc la o problemă a cărei rezolvare R. Rhees o consideră esențială pentru a putea decide asupra posibilității unui limbaj privat: este posibil să existe o înțelegere privată a acestor cuvinte ce denumesc senzații, în situația în care ele nu pot fi înțelese de către alte persoane?³

Continuându-și argumentarea prin metoda reducerii la absurd, Wittgenstein permite contra-opinentului său cartezian ipotetic să imagineze următoarea situație: „Să ne închipuim cazul următor. Vreau să țin un jurnal despre repetarea unei anumite senzații. Pentru aceasta o asociez cu semnul S și scriu acest semn într-un calendar, în fiecare zi în care am senzația”.⁴ El analizează în continuare consecințele absurde ale acestei ipoteze.

¹ C.F., § 256.

² C.F., § 257.

³ R. Rhees, *op. cit.*, p. 83.

⁴ C.F., § 258.

Newton Garver arată că, pentru a înțelege cât mai corect cum anume vede Wittgenstein situația, trebuie să avem mereu în vedere faptul că această ipoteză este propusă de către ipoteticul interlocutor cartezian, și nu reflectă poziția lui Wittgenstein, și nici pe aceea a unui om obișnuit, adică a simțului comun.¹ Ea nu i-ar putea aparține lui Wittgenstein, deoarece din punctul de vedere al doctrinei sale, situația este ininteligibilă, deși nu este logic auto-contradictorie. Aceasta pentru că, a spune că semnul „S” este utilizat pentru a înregistra recurența unei anumite senzații implică faptul că „S” este, într-un anume sens, un semn pentru o senzație, de unde decurge că „S” împărtășește gramatica obișnuită a cuvintelor ce desemnează senzații. Or, tocmai acest lucru se încearcă a se exclude prin ipoteza propusă. De asemenea, ipoteza nu ar putea aparține nici unui om obișnuit. Aceasta deoarece, atunci când scriu „S” în jurnal pentru a marca recurența unei anumite senzații, gramatica cuvântului care desemnează senzația este deja presupusă, ceea ce face ca obiecțiile pe care le ridică Wittgenstein să nu mai apară.² În consecință, numai atunci când ipoteza limbajului privat este formulată de pe poziția unui cartezianism riguros, care exclude orice conexiune conceptuală între cuvintele ce exprimă senzații și expresiile naturale ale senzațiilor, problema devine interesantă din punct de vedere filosofic pentru Wittgenstein.

Singura soluție care-i rămâne la dispoziție unui cartezian pentru a explica legătura dintre senzație și semn este aceea de a sugera că această conexiune se realizează printr-un fel de definiție ostensivă (care constă în indicarea obiectului definit, odată cu rostirea numelui său).³ Nu este însă vorba de o definiție ostensivă obișnuită, deoarece nimeni nu poate arăta spre o senzație, ci de o definiție ostensivă privată: îmi concentrez atenția, „oarecum înlăuntrul meu” asupra senzației atunci când scriu semnul „S”.⁴ Însă, arată Wittgenstein în continuare, întreagă această operațiune este discutabilă, deoarece este lipsită de scop: este ca și când mâna mea dreaptă ar da bani mâinii mele stângi, gest care ar fi lipsit cu totul de caracterul unei donații, așadar ar fi inutil.⁵ Dincolo de inutilitatea definiției ostensive private, Wittgenstein prezintă și o serie de argumente care demonstrează că ea nici nu poate funcționa.

¹ N. Garver, *op. cit.*, p. 393.

² C.F., § 257.

³ C.F., § 258.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ C.F., § 268.

În primul rând, dacă este ca această definiție să ne aducă vreun câștig, atunci ea ar trebui să ne permită să facem *corect* conexiunea între cuvânt și senzație de fiecare dată. Însă, în cazul de care vorbim, nu dispunem de nici un criteriu pentru corectitudine: „Am dori să spunem aici: corect este ceea ce îmi va apărea întotdeauna corect. Iar asta înseamnă doar că aici nu se poate vorbi despre «corect».”¹ Adică, din moment ce nu pot face o diferență între a face legătura dintre semn și senzație corect și a crede că o facem corect, urmează că nu putem vorbi aici de corectitudine. Nu putem nici măcar crede că facem conexiunea corect, că senzația pe care o asociem semnului este aceeași de fiecare dată. Aceasta deoarece noi credem doar ceea ce este fie adevărat, fie fals, iar faptul că senzația este aceeași nu poate fi determinat ca adevărat sau fals. În cel mai bun caz, putem crede că credem acest lucru.²

De îndată ce nu există nici un criteriu pentru a spune că senzația este aceeași de fiecare dată, nu putem decide în mod privat să folosim întotdeauna semnul „S” pentru acea senzație. Decizia aceasta rămâne mereu fără obiect, deoarece n-am putea ști niciodată dacă am dus-o la îndeplinire sau nu.³ Prin aceste considerațiuni, Wittgenstein dorește să demonstreze că lipsa oricărui criteriu de identitate a senzațiilor face imposibilă orice definiție „privată” a lor. De aici urmează că, din punct de vedere cartezian, nu există nici o modalitate posibilă de a stabili o conexiune între un cuvânt și o senzație, iar simplul fapt că noi utilizăm cuvinte pentru a denumi senzațiile reprezintă o respingere a cartezianismului.⁴

Al doilea argument vizează faptul că, atunci când notăm în jurnal semnul „S”, considerăm că am făcut o notație cu privire la ceva. Wittgenstein însă atrage atenția că această presupunere este nejustificată: „cel care și-a notat semnul în calendar nu și-a notat *absolut nimic*”⁵. Aceasta deoarece „o notiță are o funcțiune; iar acest «S» nu are nici una, până acum”⁶, adică semnul este inutil, nu are nici o funcție, nici o legătură cu nimic. Cum am putea face o notație privitoare la ceva folosind un semn care nu indică nimic?

Observația lui Wittgenstein din § 260 privește gramatica notațiilor, observă Garver, și nu aceea a senzațiilor. Aparent, Ayer a neglijat acest paragraf, sau l-a

¹ C.F., § 258.

² C.F., § 260.

³ C.F., § 263.

⁴ N. Garver, *op. cit.*, p. 394.

⁵ C.F., § 260.

⁶ *Loc. cit.*

înțeles greșit. El arată că: „Wittgenstein poate să spună că a scrie semnul S în același timp în care am senzația reprezintă o ceremonie inutilă. Prin ce este mai inutilă decât a scrie un semn, fie că el este convențional corect sau nu, în timp ce observ un anumit obiect public?”¹ Desigur, răspunsul este că nu e cu nimic mai inutilă, însă sugestia lui Ayer că Wittgenstein ar da un răspuns diferit este absurdă. Scopul § 260 este tocmai de a evidenția acest lucru.

Cel de-al treilea argument afirmă că, chiar și în situația în care am presupune că s-ar putea stabili o conexiune între semnul „S” și o anumită senzație cu ajutorul unei definiții ostensive private, acest lucru nu ne-ar duce prea departe. Am avea un anumit semn „S” pe care l-am înțelege în mod privat. Putem să-l spunem despre el că e numele unei senzații? Nu am avea nici o justificare pentru a face acest lucru, deoarece spunând că un semn este numele unei senzații, îl facem inteligibil în limbajul comun. Sau, altfel spus, afirmând că este numele unei senzații, presupunem că „S” este inteligibil în limbajul comun, în timp ce, ca element al limbajului privat, el este inteligibil doar pentru noi înșine.² Numele senzațiilor trebuie să aibă o anumită gramatică, iar până acum s-a demonstrat că semnul „S” nu are nici una.

Aceste argumente sistematizează modul în care Wittgenstein atacă punctul de vedere cartezian prin metoda reducerii la absurd. El demonstrează că, în condițiile asumării dualismului cartezian, a scrie semnul „S” în jurnal este un act inutil, care nu înregistrează nimic. Semnul „S” este în sine un semn fără semnificație, lipsit de orice conexiune întemeiată cu vreun lucru și de orice utilitate.

Există însă un paragraf surprinzător, în care Wittgenstein pare să opereze o reconsiderare radicală a celor spuse până acolo. El afirmă: „Să ne închipuim acum o utilizare a introducerii semnului S în jurnalul meu. Fac următoarea experiență: De câte ori am o anumită senzație, un manometru arată că tensiunea mea arterială crește. În acest fel, voi fi în stare să anunț creșterea tensiunii mele arteriale, fără ajutorul unui aparat. Acesta este un rezultat util.”³ După toate cele spuse anterior de către el cu privire la semnul S, această schimbare de opinie este cel puțin surprinzătoare: cu câteva rânduri mai sus se afirma că faptul de a nota în jurnal semnul S nu are nici o utilitate, iar acum ni se spune că, totuși, acest fapt conduce la un rezultat folositor. În urma acestei stranie reconsiderări, situația se modifică radical.

¹ *Op. cit.*, p. 68.

² *C.F.*, § 261.

³ *C.F.*, § 270.

În aceste condiții, Newton Garver¹ arată că trebuie să notăm mai întâi faptul că noi putem formula, în lumina acestei noi afirmații a lui Wittgenstein, un fel de definiție pentru semnul S: S este semnul pentru senzația pe care o avem atunci când ni se mărește tensiunea arterială (cu toate că o astfel de definiție poate fi utilizată pentru a explica utilizarea semnului S altor oameni, nu însă și nouă înșine; pentru termenii care se referă la propriile noastre senzații nu avem nici o posibilitate de a-i defini pentru noi înșine). De aici urmează că (a) atunci când notăm în jurnal semnul S, notăm realmente ceva, adică apariția senzației corespunzătoare și (b) că semnul S poate fi explicat altor oameni, astfel încât el nu mai este inteligibil doar pentru noi înșine. În paragraful 270 citat mai sus, semnul S este considerat a fi semn pentru o senzație și, de îndată ce nu se mai consideră că întreaga semnificație a unui semn vine din asocierea sa cu „un ceva despre care nu se poate enunța nimic”², adică cu o senzație, atunci nimic nu ne mai împiedică să spunem că S este semnul unei senzații. O altă justificare a acestei afirmații este faptul că semnul S are gramatica unui cuvânt care desemnează o senzație: numai cel care are senzația poate ști când să noteze semnul S.

În al doilea rând, pare să fi dispărut cu totul problema identității senzațiilor pe care le înregistrăm atunci când notăm semnul S în jurnal. Dacă tensiunea noastră arterială crește, nu mai are nici o importanță, în sensul impus de perspectiva carteziană, dacă senzația este realmente aceeași sau nu. Acest fapt este subliniat de Wittgenstein, atunci când afirmă că: „acum pare să fie cu totul indiferent dacă am recunoscut senzația corect sau nu. Să presupunem că mă înșel în mod constant în identificarea ei, acest fapt nu are nici o importanță. Iar aceasta arată deja că ipoteza acestei greșeli era doar o aparență.”³

Vedem astfel că în paragraful 270, Wittgenstein consideră că faptul de a nota în jurnal semnul S nu mai are aceeași semnificație pe care o avea atunci când chestiunea era privită din perspectivă carteziană, ca în paragraful 256. Pentru ca această notație să aibă o utilitate, trebuie să eliminăm toate restricțiile impuse de punctul de vedere cartezian. În paragrafele 256-269, Wittgenstein și-a propus să demonstreze că, dacă se presupune că un semn este doar „asociat” cu o senzație, el nu poate avea nici o utilizare. În paragraful 270, pe de altă parte, el dorește să argumenteze teza rezultată prin conversiunea primeia, adică faptul că dacă un semn are o semnificație, atunci nu se poate spune că el este doar „asociat” cu o

¹ N. Garver, *op. cit.*, pp. 395-396.

² *C.F.*, § 304.

³ *C.F.*, § 270.

senzație. Utilitatea unui semn și inteligibilitatea sa în limbajul comun sunt legate una de alta, iar această teză pe care Wittgenstein își propune s-o argumenteze în paragraful 270 reprezintă un argument puternic în favoarea ideii că nu poate exista un limbaj privat.

2. Vom vorbi în continuare despre o interpretare a problematicii din acele paragrafe ale *Cercetărilor filosofice* în care se discută despre problema limbajului privat, propusă de profesorul Carl Wellman de la Lawrence College. El încearcă să prezinte într-o perspectivă mai largă argumentele lui Wittgenstein, integrându-le în ceea ce el numește „problema aporiei egocentrice” (*egocentric predicament*).¹

Exegețul britanic începe prin a expune o viziune asupra cunoașterii criticată de către Wittgenstein în *Cercetări filosofice* dar care, în linii mari, pare să fie împărtășită de majoritatea oamenilor. În fapt, argumentele formulate de Wittgenstein împotriva posibilității limbajului privat sunt strâns legate, dacă nu chiar identice cu acelea pe care le utilizează pentru a respinge această viziune. Cele două chestiuni sunt strâns legate între ele deoarece ambele au în centru ipoteza caracterului privat al experienței noastre și, în strânsă legătură cu aceasta, problema modului în care putem vorbi despre experiența noastră.

Conform acestei construcții epistemice, cunoașterea noastră despre lume este compusă dintr-un număr de judecăți care nu sunt toate logic independente, ci se susțin reciproc într-un sistem. Acest sistem bazat pe conexiuni logice este în cele din urmă fundat în experiența însăși, astfel că întreaga cunoaștere, compusă din judecăți factuale se sprijină pe ceea ce este dat. Experiența nu este numai sursa ultimă a convingerilor noastre, ci și aceea a sensului tuturor cuvintelor. Multe cuvinte pot fi definite prin alte concepte, însă conceptele de bază nu sunt definibile verbal și sensul lor poate fi indicat numai prin definiții ostensive. Astfel că limbajul își derivă semnificația din legătura sa cu ceea ce este dat în experiență. Pe de altă parte, însă, fiecare experiență aparține doar unei persoane individuale. Nu există nici o experiență care să nu aparțină unei persoane, dar nici două persoane care să aibă exact aceeași experiență. Caracterul fundamental al experienței este dublat de caracterul ei privat. Acest lucru dă naștere unor probleme delicate: În situația în care întreaga cunoaștere este fundată în experiență, cum mai poate fi cunoscută realitatea care este independentă de experiență? Dacă experiența este privată, cum poate o persoană să cunoască ceva

¹ C. Wellman, *Wittgenstein and the Egocentric Predicament*, în „Mind”, nr. 270, 1959, pp. 223-233.

despre experiența altei persoane? Dacă sensul cuvintelor este dat de experiența privată, cum poate cineva să explice altcuiva ce anume vrea să spună? Ceea ce pare să rezulte din enumerarea acestor interogații este faptul că o persoană poate să-și cunoască doar experiența proprie și poate înțelege doar propriile sale cuvinte. Aceasta este, după expresia lui Wellman, „aporia egocentrică”.¹

Ceea ce a încercat să facă Wittgenstein, după opinia lui Wellman, atunci când și-a expus propria teorie asupra imposibilității limbajului privat, a fost să încerce să demonstreze că nu există în realitate nici un fel de aporie egocentrică, deoarece construcția epistemologică schițată mai sus, de unde ar deriva această aporie, este un nonsens, și deci trebuie respinsă odată cu toate consecințele ei.

Pentru o simplificare a demersului său explicativ și critic, Wellman rezumă argumentarea wittgensteiniană într-o schemă conținând nouă puncte, pe care o vom expune în continuare.

2.1. Dacă ar exista într-adevăr un limbaj ale cărui cuvinte s-ar referi la senzații private ale utilizatorului, consideră Wittgenstein, el ar fi destul de puțin asemănător cu limbajul nostru obișnuit. Aceasta deoarece nimeni nu poate arăta altei persoane ceea ce înțelege prin cuvintele acelui limbaj: „Cuvintele acelui limbaj trebuie să se refere la ceea ce poate ști doar vorbitorul; la senzațiile sale nemijlocite, private. Un altul nu poate, prin urmare, să înțeleagă acest limbaj.”² Oricum, dacă cineva încearcă să descrie un astfel de limbaj, el va include în descriere elemente care trebuie să aparțină limbajului public. Public este un limbaj care poate fi înțeles și utilizat de mai mult de o persoană, și care poate fi folosit pentru comunicarea dintre acele persoane, în timp ce un limbaj privat este unul ce poate fi utilizat doar de o singură persoană, nimeni altcineva neputând fi învățat să-l utilizeze. Spre exemplu, s-ar putea crede că „avem în vedere printr-un cuvânt odată culoarea cunoscută de către toți – altă dată impresia vizuală pe care eu o primesc acum”³, adică s-ar putea crede că expresia „albastru” denumește atât culoarea cerului pe care eu o percep printr-o senzație privată, cât și culoarea cerului pe care îl vedem cu toții, însă, după cum subliniază Wittgenstein, acestea sunt două înțelesuri diferite ale cuvântului „albastru”. Deși se afirmă în genere că senzațiile sunt altceva decât obiectele fizice din lumea înconjurătoare (care este una „publică”), Wittgenstein le concepe ca pe un fel de „membrane” care pot fi desprinse de pe obiecte: dacă privim spre culoare și

¹ *Ibidem*, p. 223.

² *C.F.*, § 243.

³ *C.F.*, § 277.

denumim impresia culorii „este pur și simplu ca și cum am desprinde impresia culorii de obiectul văzut, ca pe o piele”.¹ Faptul că aici limbajul care denumește senzații tinde întrucâtva să fie asimilat cu limbajul care denumește obiecte fizice arată, după opinia lui Wellman, că Wittgenstein face unele confuzii atunci când își expune elementele fundamentale ale viziunii sale.² Caracterul confuz rezultă mai ales din faptul că Wittgenstein nu a formulat o teorie satisfăcătoare asupra relației dintre cuvinte și experiență. Natura experienței însăși rămâne nelămurită, mai ales în sensul că nu este limpede ce anume trebuie înțeles atunci când se spune că experiențele aparțin doar unei persoane.

Wittgenstein însuși pare să fi fost conștient de aceste neclarități, despre care a crezut că pot fi eliminate, dacă punctele de vedere vor fi expuse cu mai multă limpezime, însă, chiar dacă a văzut necesitatea unei reconsiderări, nu a fost de părere că ea ar trebui în întregime respinsă.

2.2. În conformitate cu această concepție asupra limbajului exprimată de filosoful austriac, cuvintele se referă, în ultimă instanță, la experiențe private. Deși termenii elementari nu pot fi definiți verbal³, fiecare dintre ei este asociat cu o anumită senzație privată printr-un procedeu care constă în repetarea cuvântului ori de câte ori se produce senzația respectivă. A înțelege un cuvânt înseamnă a ști pentru care anume senzație stă el, iar a nu-l înțelege înseamnă a-l folosi pentru a te referi la o senzație diferită. Aceste cuvinte pot fi combinate în propoziții care descriu experiența. Aici apare însă o problemă: atunci când cineva folosește un cuvânt, cum poate fi sigur că își reamintește corect relația dintre cuvânt și senzație? După Wittgenstein, acea persoană nu are nici o garanție privind acest lucru, nu are nici un criteriu care să-i confirme că folosește cuvântul pentru senzația despre care se presupune că acesta o denumește.⁴ Această absență a oricărui standard al conexiunii corecte dintre cuvânt și senzație face ca toată construcția să se surpe. Dacă nu am nici un criteriu care să-mi arate când anume utilizez corect un cuvânt pentru o anumită senzație, atunci un mai are sens să spun că un cuvânt dat stă pentru o anumită senzație, în loc de oricare alta: „în cazul nostru, nu am nici un criteriu pentru corectitudine”⁵. În aceste condiții, însă, se

¹ C.F., § 276.

² C. Wellman, *op. cit.*, p. 224.

³ C.F., § 258.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Loc. cit.*

ridică întrebarea: în ce sens se mai poate spune că un cuvânt denumește o senzație? Mai mult decât atât, dacă nu există nici un criteriu pentru a decide dacă un cuvânt este utilizat pentru a denumi senzația corectă, atunci nu se poate vorbi despre nici o distincție între utilizarea corectă și utilizarea incorectă a limbajului.¹ Nu se poate, deci, spune dacă o persoană înțelege sau nu înțelege limbajul. În sfârșit, dacă nu există nici un criteriu pentru a decide dacă un cuvânt se aplică corect sau nu unei senzații date, urmează că nu există nici vreun criteriu pentru a determina adevărul oricărei descrieri a realității. Cineva care notează un semn, spune Wittgenstein, nu notează de fapt absolut nimic.² Pe de altă parte, însă, fiecare autor al unei astfel de descrieri o consideră pe a sa ca fiind adecvată, și deci nu este posibilă o descriere adevărată atâta vreme cât se utilizează un limbaj în care nu există nici un criteriu de corectitudine.

Întrebarea care se ridică în această situație, observă Wellman, este dacă e adevărat în cele din urmă că dacă un cuvânt se referă la o senzație, atunci nu poate exista un criteriu al utilizării sale corecte. Wittgenstein încearcă să clarifice această chestiune făcând apel la acțiunea memoriei.³ Dacă memoria are un anumit grad de credibilitate, atunci se poate verifica utilizarea corectă a unui cuvânt care denumește o senzație. Cineva poate face în așa fel încât să aibă experiențe similare și contrastante și să observe cum anume denumește aceste experiențe. Acest lucru, arată Wellman, nu este ca și cum ai cumpăra mai multe exemplare ale aceluiași ziar pentru a verifica acuratețea unei anumite știri; este mai degrabă ca și cum ai cumpăra mai multe ziare diferite din aceeași zi.⁴ O amintire o poate întemeia pe alta dacă se dovedește că fiecare are o anumită probabilitate inițială. Pe de altă parte, dacă memoria nu are nici un fel de credibilitate, atunci nimeni nu poate avea nici un criteriu pentru folosirea nici unui cuvânt. Pentru a verifica utilizarea unui cuvânt de către o persoană prin confruntare cu un standard exterior este nevoie de timp și, de aceea, presupune apelul la memorie. În aceste condiții, dificultatea pare să provină mai degrabă din contestarea eficienței memoriei, decât din postularea caracterului privat al experienței.

Trebuie observat totuși aici faptul că Wittgenstein nu a dorit să argumenteze că însuși faptul că un cuvânt se referă la o senzație este cel care face imposibilă existența oricărui criteriu de determinare a utilizării sale corecte. Pe de altă parte,

¹ C.F., § 269.

² C.F., § 260.

³ C.F., § 265.

⁴ C. Wellman, *op. cit.*, p. 225.

el nu a arătat cu claritate de ce este necesar un asemenea criteriu. Probabil, spune Wellman, într-un anumit sens, un criteriu de corectitudine este presupus de orice distincție între bine și rău.¹ Însă, se întreabă el, în ce sens al cuvântului „criteriu” este adevărat acest lucru? Wittgenstein pare să considere că orice criteriu autentic trebuie să fie ceva independent de acel ceva pentru care este criteriu, exterior persoanei care îl utilizează și accesibil tuturor în mod egal. Cu toate acestea, el nu oferă argumente suficiente pentru a susține acest punct de vedere, astfel încât el rămâne o presupuziție dogmatică ce poate fi pusă în discuție. În fapt, arată cercetătorul britanic, există suficiente motive pentru a respinge această asumție referitoare la obiectivitatea criteriului, deoarece ea conduce la un regres la infinit. Să presupunem că ar exista un standard extern la care ar putea apela oricine. Conform celor spuse de Wittgenstein, nu putem ști dacă am folosit corect acest standard pentru a verifica utilizarea potrivită a unui cuvânt.² Ar trebui, pentru ca acest lucru să fie posibil, să existe standarde pentru utilizarea standardelor. Afară de cazul în care într-un anumit moment nu mai este nevoie de un criteriu extern de verificare, toate criteriile devin inutile.

2.3. Dacă, așa cum pretinde modelul epistemologic expus la început, cuvintele se referă numai la senzații, atunci, după Wittgenstein, nimeni nu ar putea învăța pe altcineva limbajul în care le denumeste: „un copil nu ar putea învăța folosirea cuvântului «durere de dinți».”³ Pentru a explica altcuiva sensul unui cuvânt, ar trebui să-i putem indica senzația pe care cuvântul o denumeste, însă acest lucru este imposibil, dat fiind caracterul privat al experienței. În acest caz este evident că nu ar putea exista nici un fel de limbaj public. Pe de altă parte, însă, oamenii comunică în mod obișnuit unul cu celălalt, ceea ce arată că această viziune asupra limbajului nu se adecvează cu realitatea.

Cu toate acestea, după opinia lui Wellman, Wittgenstein pare să sugereze că există posibilitate de a înțelege cum o persoană poate face pe cineva să înțeleagă ce vrea să spună, chiar și atunci când se referă la o experiență privată.⁴ Acest lucru s-ar putea realiza cu ajutorul definiției ostensive. Definirea ostensivă pretinde doar similaritatea calitativă, nu și identitatea numerică a senzațiilor. A nu poate arăta lui B propria sa senzație de albastru, însă îi poate arăta obiecte care produc senzații

¹ *Loc. cit.*

² *C.F.*, § 211.

³ *C.F.*, § 257.

⁴ C. Welmann, *op. cit.*, p. 226.

similare. A poate indica lui B senzația de albastru direcționându-i atenția către un obiect care lui A îi apare ca fiind albastru. Pentru ca acest lucru să se întâmple, însă, mai trebuie presupus un lucru: că, în lipsa unor dovezi care să infirme acest lucru, persoane diferite au experiențe similare atunci când sunt confruntate cu același obiect. Însă, se pare că nu există temeiuri suficiente pentru a accepta această presupunere. De îndată ce nimeni nu poate inspecta senzațiile altei persoane, urmează că nimeni nu poate ști dacă senzațiile sale sunt similare cu ale altuia. Wittgenstein este de părere că e posibil ca oamenii să aibă senzații diferite atunci când se confruntă cu același obiect, deși acest lucru nu poate fi demonstrat: „Ar fi, prin urmare posibilă supoziția – deși ea nu este verificabilă – că o parte a omenirii are o senzație de roșu, o altă parte, o alta.”¹ Dacă e doar posibil, nu și demonstrabil, atunci și contrariul poate fi adevărat. Urmează de aici că, pentru el, e posibil ca presupunerea amintită mai sus să fie adevărată. De aici decurge faptul că, atâta vreme cât este posibil ca persoane diferite să aibă experiențe similare atunci când se află în fața aceluiași obiect, este posibil și ca o persoană să se poată face înțeleasă de altcineva, chiar și atunci când vorbește despre experiența sa privată. Caracterul privat al experienței poate ridica un semn de întrebare cu privire la realitatea și acuratețea comunicării, însă nu implică cu necesitate faptul că aceasta este imposibilă. Urmează de aici, consideră Wellman, că Wittgenstein nu a demonstrat faptul că viziunea epistemologică menționată mai sus exclude orice posibilitate de comunicare între indivizi.² Ceea ce pare să vrea să spună Wittgenstein este că această viziune nu e capabilă de a explica nu atât posibilitatea comunicării, cât cognoscibilitatea sa. Nici individul A, și nici B nu pot fi siguri vreodată că, atunci când celălalt utilizează cuvântul „albastru” se referă la aceeași senzație pe care o are și el însuși. Dacă adevărul sau falsitatea presupunției indicate mai sus (că diferiții indivizi au experiențe similare atunci când sunt confrunțați cu aceeași stare de lucruri) nu pot fi determinate, atunci caracterul privat al experienței implică faptul că nu am putea ști niciodată cu certitudine dacă realmente comunicăm unul cu celălalt. Wittgenstein susține în mod îndreptățit că, în realitate, știm adesea când comunicăm realmente. Concepția sa asupra cunoașterii, însă nu poate explica în mod satisfăcător acest lucru, decât dacă ar putea furniza motive suficiente care să demonstreze că diferiții indivizi au experiențe similare atunci când sunt confrunțați cu o aceeași stare de lucruri.

¹ C.F., § 272.

² C. Wellman, *op. cit.*, p. 226.

Este evident faptul că această presuposiție nu poate fi întemeiată pe argumente logice, deoarece ea pretinde să facă o aserțiune referitoare la fapte. Pe de altă parte, pare destul de dificil, dacă nu imposibil, de a o întemeia empiric. Din moment ce nimeni nu poate avea acces la experiențele altei persoane, urmează că nimeni nu poate avea un temei inductiv pentru aserțiunea după care persoane diferite au senzații similare. Dacă singura modalitate de a întemeia enunțurile factuale este generalizarea inductivă, rezultă că nu avem nici o dovadă în sprijinul presuposiției noastre. Pe de altă parte, s-ar putea argumenta că în orice descriere consistentă a cunoașterii, generalizarea inductivă trebuie dublată de raționamentul explicativ. Wellman arată că: „modul în care indiciile descoperite sprijină ipoteza detectivului nu este același cu modul în care instanțele unei clase care ne sunt cunoscute permit o generalizare care se referă la acea clasă în întregul său”.¹ Enunțurile factuale pot îndeplini funcția de a face experiența inteligibilă, însă pot fi utilizate și pentru a face predicții cu privire la aceasta. Pentru a cunoaște lumea în care trăim, noi trebuie să sistematizăm judecățile punctuale și detaliate în cadrul unor ipoteze mai largi și să încercăm să gândim ceea ce încă ne este străin și necunoscut în termenii unui model care ne este deja familiar. Faptele care sunt organizate în cadrul unei ipoteze explicative și interpretate din perspectiva acelei ipoteze reprezintă totodată și temeiuri care o fundamentează. Astfel încât, de îndată ce experiențele noastre care ne spun că aparent comunicăm unul cu celălalt pot fi explicate cel puțin în parte prin presuposiția că persoane diferite au aceleași senzații, atunci aceste experiențe constituie dovezi care susțin presuposiția respectivă. Wittgenstein susține că viziunea asupra cunoașterii care nu ne poate lămuri modul în care noi știm că există comunicare se întemeiază pe ideea că există doar două metode de a fundamenta enunțurile: analiza logică deductivă și generalizarea inductivă. Dacă această idee este respinsă, întreaga argumentare a lui Wittgenstein eșuează în a-și atinge scopul.

2.4. Modelul epistemologic pe care îl avem în discuție afirmă că temeiul ultim al judecăților noastre factuale este experiența, însă, arată Wellman, „despre ceea ce este dat nu se poate considera că este un temei pentru nici un fel de enunț”.² Argumentarea lui Wittgenstein este construită în felul următor: Oare decurge imediat din impresia mea senzorială faptul că alături se află realmente un fotoliu? Acest lucru nu decurge din senzație, deoarece o propoziție poate fi

¹ *Ibidem*, p. 227.

² C. Wellman, *op. cit.*, p. 227.

implicată numai de altă propoziție. Nu decurge nici din descrierea senzației, deoarece aceasta nu implică logic judecata de percepție. De asemenea, relația nu este nici de forma unei inferențe non-logice în care, pornind de la semnele rămase pe covor, ajung la faptul că fotoliul a fost realmente acolo. Prin urmare, nu pare să fie implicată aici nici un fel de tranziție.¹

Din ce motiv, se întreabă în continuare Wellman, afirmă Wittgenstein că din impresiile senzoriale nu decurge nici o judecată de percepție? Dacă motivul său este pur și simplu acela că în limbajul obișnuit cuvântul „implică” este utilizat pentru a desemna o relație între propoziții, atunci e foarte posibil să aibă dreptate. Cu siguranță însă că ne putem îndepărta de limbajul comun atunci când pare să fie nevoie de un limbaj mai tehnic. Wellman arată că nu e sigur că ideea lui Wittgenstein este că e derutant să utilizezi unul și același cuvânt pentru a desemna două lucruri foarte diferite, și anume relația dintre o propoziție și altă propoziție, pe de o parte, și relația dintre o senzație și o propoziție. Cel puțin, el nu afirmă explicit acest lucru. Cu siguranță că ar fi greșit și derutant să se sugereze că două relații sunt identice în fiecare aspect al lor, însă există suficiente aspecte ale lor care să facă posibilă o analogie și o comparație între ele care se poate dovedi utilă și lămuritoare. Relația dintre experiență și descriție și aceea dintre premisă și concluzie împărtășesc o serie de trăsături comune: e vorba de acele calități necesare pentru ca primul dintre termeni să-l poată justifica pe cel de-al doilea în fiecare situație. Prin urmare, ceea ce e necesar aici este o analiză a mecanismului justificării și întemeierii, pentru a descoperi de ce anume este nevoie pentru ca ceva să poată justifica o judecată. Acest lucru, arată Wellman, nu a fost realizat nici de către Wittgenstein, nici de oponentii săi. Se poate accepta că, așa cum sugerează Wittgenstein, descrierea impresiilor senzoriale nu implică logic existența unui obiect, ca de exemplu faptul că fotoliul se găsește în acest loc.² Se poate, de asemenea, admite că relația dintre impresia senzorială și enunț este diferită de inferența nedeductivă de la un fapt la un fapt cu totul distinct. Aceasta însă nu implică faptul că descrierea senzației nu întemeiază judecata care se referă la ea. Descrierea impresiilor senzoriale oferă o anumită justificare pentru judecata care afirmă că fotoliul este aici, deși, arată Wellman, „natura acestei justificări are nevoie de o clarificare serioasă”.³

¹ C.F., § 486.

² Loc. cit.

³ C. Wellman, *op. cit.*, p. 228.

2.5. Concepția lui Wittgenstein asupra cunoașterii despre care este vorba aici susține că judecățile cele mai simple sunt cele care descriu experiența, însă, pe de altă parte, Wittgenstein consideră că nu este legitim să spunem că cineva își poate descrie senzațiile.¹ Dacă, așa cum susține el în *Cercetări filosofice*, înțelesul unui cuvânt este dat de utilizarea sa, atunci pentru a înțelege o descriere, trebuie să înțelegem cum anume descrierile sunt utilizate în limbajul nostru, ceea ce este deosebit de dificil, având în vedere că „dacă ne gândim la o descriere ca la o imagine în cuvinte a faptelor, atunci aceasta are în ea ceva înșelător: ne gândim eventual numai la tablouri ca cele care atârnă pe pereții noștri; care par pur și simplu să oglindească cum arată un lucru, cum este el alcătuit.”² Enunțurile care funcționează în mod obișnuit ca descrieri în limbajul comun, aserțiunile referitoare la obiecte fizice sunt utilizate pentru a îndeplini o serie de funcții. Ele sunt folosite pentru a înregistra ceea ce o persoană a învățat, pentru a informa pe ceilalți, pentru a enunța adevăruri sau falsuri și pentru a exprima convingeri. Nici una dintre aceste funcții nu poate fi îndeplinită, însă, de enunțurile care sunt descrieri ale senzațiilor. Pe de altă parte, arată Wittgenstein, senzațiile nu pot fi învățate, nici de cel care le are, și nici de ceilalți: „Nu se poate spune că alții învață ce senzații am eu doar din comportarea mea – căci despre mine nu se poate spune că le-am învățat. Eu *le am*.”³ Deci, nici o descriere a senzațiilor nu ar putea avea rol informativ, deoarece ea s-ar face într-un limbaj privat.⁴ De asemenea, nu s-ar putea decide despre ea dacă este adevărată sau falsă, de îndată ce într-un limbaj privat „nu am nici un criteriu pentru corectitudine.”⁵ Dar îndoiala cu privire la ceea ce este dat e exclusă: „are sens să se spună despre alții că ei se îndoiesc că eu am dureri; dar nu să se spună despre mine însumi.”⁶ Urmează de aici, consideră Wellman, că dacă nu se poate vorbi de îndoială, atunci nu are sens să vorbim nici despre certitudine.⁷ Numai o gândire confuză poate identifica limbajul referitor la senzații cu descrierea.

Într-o privință, admite Wellman, Wittgenstein are dreptate în totalitate: avem nevoie de o analiză atentă și de o studiere comparativă a descrierilor de

¹ C.F., § 290.

² C.F., § 291.

³ C.F., § 246.

⁴ C.F., § 243.

⁵ C.F., § 258.

⁶ C.F., § 246.

⁷ C. Wellman, *op. cit.*, p. 228.

obiecte fizice pe de o parte și a descrierilor de senzații pe de alta. Pare greu de crezut, însă, că o astfel de investigație va demonstra că ele sunt atât de diferite pe cât le considera Wittgenstein. Diferențele dintre cele două tipuri de descrieri despre care vorbește filosoful austriac par fie neesențiale, fie inexistente. Deși el era de altă părere, caracterul privat al experienței nu implică în mod necesar imposibilitatea comunicării și nici faptul că validitatea obiectivă este în mod fundamental independentă de criterii externe. În sfârșit, nu poate fi exclusă orice îndoială cu privire la ceea ce este dat în senzație, cum credea Wittgenstein. Chiar dacă senzația, ca dată, nu poate fi pusă la îndoială deoarece nu implică nici o susținere care ar putea fi investigată, se pot totuși formula îndoieli cu privire la descrierea datului. Să ne gândim, exemplifică Wellman, la cazul unui experiment în care unui pacient i se cere de către oftalmolog să aleagă dintre două linii încrucișate pe cea care are o culoare mai închisă. Privind succesiv prin mai multe lentile, subiectul ezită cel mai adesea să decidă. Îndoiala sa nu privește care anume dintre linii este mai închisă la culoare, ci la care anume îi apare mai închisă. Cu toate acestea, el este deja familiarizat cu sensul cuvintelor „linie”, „culoare închisă”, „vertical”, etc. Subiectul nu poate, pur și simplu, să fie sigur cu privire la caracterul experienței sale. Cu toate acestea, însă, Wittgenstein nu a demonstrat faptul că ar fi cu totul greșit să vorbim despre descrieri ale experienței.

2.6. Dacă considerăm, precum Wittgenstein, că experiențele noastre sunt niște obiecte care trebuie să fie descrise, atunci ele sunt excluse din jocurile de limbaj ca fiind lipsite de utilitate. Pentru ca o persoană să știe că o alta suferă, nu trebuie să resimtă ea însăși durerea pe care o resimte aceasta.¹ Corectitudinea enunțului după care o persoană are tensiunea arterială ridicată depinde de rezultatul indicat de aparatul de măsură, nu de senzația pe care o resimte persoana respectivă.² Din punct de vedere epistemologic nu contează prea mult ce senzație are o anumită persoană, și nici măcar dacă are vreuna, din moment ce nimeni altcineva nu poate avea acces la această senzație.³ Nici în ceea ce mă privește pe mine însumi nu este important ce ce senzații am, din moment ce nu pot fi niciodată sigur că mi le reamintesc și le denumesc de fiecare dată în mod corect.⁴ Concluzia care se desprinde din argumentele propuse de Wittgenstein pare a fi aceea că, departe de a fi fundamentul

¹ C.F., § 246.

² C.F., § 270.

³ C.F., § 293.

⁴ C.F., § 271.

întregii cunoașteri, experiențele noastre înțelese ca obiecte cu caracter privat ce trebuie descrise, devin cu totul irelevante din această perspectivă.

Pe de altă parte, consideră Wellman, fiecare dintre argumentele pe care Wittgenstein le utilizează pentru a demonstra lipsa de relevanță a senzațiilor (care derivă din caracterul lor privat), este discutabil.¹ Fără îndoială că putem spune adesea în mod justificat faptul că cineva suferă o durere, dar temeiul nostru este la fel de solid precum acela al persoanei care chiar resimte durerea? Judecata după care cineva are o tensiune arterială ridicată poate fi testată prin utilizarea aparatului de măsură, însă justificarea acelei persoane este senzația specifică pe care ea însăși o resimte. Eu nu pot niciodată să am acces la senzațiile altuia pentru a-mi justifica judecățile privitoare la el, însă, chiar în modul indirect și imperfect în care iau la cunoștință despre ele, rămân relevante pentru corectitudinea acestor judecăți. (Se impune aici o observație: deși nu oferă o argumentare sistematică a acestei idei, pentru Wittgenstein se pare că adevărul, verificabilitatea și posibilitatea întemeierii unei judecăți sunt nu doar strâns legate, ci chiar identice). În sfârșit, dacă nu se poate pune prea multă bază pe memorie atunci când este vorba despre senzații private, nu există nici un motiv pentru care ea ar fi mai demnă de încredere atunci când vine vorba de obiecte accesibile tuturor, astfel că nici aceste obiecte „publice” nu pot fi considerate un temei suficient al judecăților mele.

Cu toate că exemplele de mai sus nu demonstrează irefutabil completa irelevanță pentru cunoaștere a senzațiilor private, ele sugerează totuși faptul că uneori acestea se dovedesc a fi inutilizabile pentru dobândirea cunoașterii. În fapt, consideră Wellman, dacă schița epistemică criticată de Wittgenstein este corectă, atunci urmează că ar trebui ca senzațiile să aibă întotdeauna un rol esențial.² Aceasta deoarece, conform respinse de Wittgenstein, nu putem vorbi cu îndreptățire despre existența unor obiecte accesibile public, care să constituie date ale cunoașterii. Singurele obiecte ale cunoașterii de care dispunem în mod real sunt propriile noastre experiențe private. Urmează de aici faptul că, în această privință, argumentarea lui Wittgenstein are un caracter circular.

2.7. În continuare, arată Wellman, Wittgenstein încearcă să demonstreze chiar faptul că teoria cunoașterii pe care vrea s-o respingă nu poate fi nici măcar enunțată în termeni cu sens. Ea intenționează să afirme existența experienței private, însă acest lucru nu poate fi spus cu sens. De îndată ce se admite că nimeni

¹ C. Wellman, *op. cit.*, p. 229.

² *Ibidem*, p. 230

nu poate realmente cunoaște ce senzații anume are o altă persoană, urmează că nimeni nu poate ști cu certitudine că alte persoane au realmente vreo senzație. Este lipsit de sens să se afirme existența a ceva dacă acel ceva nu poate fi descris cel puțin într-o anumită măsură, pentru că, ce altceva înseamnă a spune că ceva există?¹ Mai mult decât atât, este problematică și îndreptățirea pe care o are fiecare individ de a spune că el însuși are senzații. Aceasta pentru că termenul „senzație” este un cuvânt din limbajul public, și deci folosirea sa pretinde o justificare pe care oricine s-o poată înțelege. Oricum, nimeni nu-și poate „prezenta” altuia senzațiile.² Urmează de aici că nimeni nu poate aserta nici existența, nici inexistența senzațiilor altora.

Se poate admite, consideră Wellman, că dacă e adevărat că nu putem ști absolut nimic despre natura senzațiilor celorlalți, atunci ar fi realmente lipsit de sens să afirmăm că ele există.³ Însă atunci când le numim „senzații”, deja le descriem ca posedând caracteristicile generice ale unor fenomene mentale. Wittgenstein a presupus oarecum pripit faptul că nu se poate spune nimic despre senzațiile celorlalți. Ar fi adevărat numai în cazul în care se admite teoria verificabilității cu privire la sensul cuvintelor, adică dacă se consideră că sensul e dat de ceva accesibil verificării publice. Wittgenstein recurge adesea la teoria verificabilității, fără însă a argumenta acest lucru. Pe de altă parte, el nu a dovedit faptul că putem în mod îndreptățit să vorbim despre propriile noastre senzații. Faptul că termenul „senzație” face parte din limbajul nostru public arată doar că înțelesul său este împărtășit, dar nu și faptul că justificarea sa concretă trebuie să fie în posesia tuturor. După cum am mai arătat, caracterul privat al limbajului nu implică imposibilitatea unui limbaj public dacă persoane diferite au experiențe similare atunci când sunt confruntate cu aceeași stare de lucruri.

2.8. S-ar putea obiecta însă, admite Wellman, că toate aceste argumente nu au nici o relevanță în fața conștiinței imediate a datului pe care o are individul. Cum mai poate nega Wittgenstein existența experienței atunci când are în vedere acest lucru? Trebuie spus că el nu neagă faptul evident că noi cu toții avem experiențe, ci doar pune în discuție modul în care noi vorbim despre ele.⁴ Suntem derutați de limbaj și ajungem să considerăm că senzațiile sunt o categorie

¹ C.F., § 294.

² C.F., § 261.

³ C. Wellman, *op. cit.*, p. 230.

⁴ C.F., § 304.

deosebită de obiecte, pe care le observăm și le descriem: „interpretezi o mișcare gramaticală pe care ai făcut-o drept un fenomen cvasi-fizic pe care îl descrii”.¹ Această imagine despre limbaj, experiență și cunoaștere ar fi un non-sens.

Aceste considerațiuni, însă, nu par să adauge nimic nou celor spuse deja de Wittgenstein, deoarece nu se aduce nici un argument nou. Cu toate acestea, apare o perspectivă nouă, deoarece gânditorul austriac încearcă să prevină o critică din partea celor care ar putea susține ideea amintită mai înainte. Aceștia ar putea considera că Wittgenstein presupune că obiectele fizice există, nu însă și stările mentale. Pare însă absurd să conștii acel tip de entități de care suntem conștienți în mod direct în cel mai înalt grad, deoarece acest lucru vine în contradicție cu dovezile cele mai puternice pe care ni le oferă simțurile. Dacă ipoteticii adversari ai lui Wittgenstein privesc problema din punct de vedere factual, el însuși consideră că este, în egală măsură, o problemă logică. El nu respinge ideea că stările mentale există mai degrabă decât obiectele fizice pentru că ar fi falsă, ci pentru că ar fi lipsită de sens. Astfel încât, orice apel la faptul că vedem culori sau resimțim dureri, în loc să fie un răspuns la critica sa, devine irelevant.²

Opinia lui Wittgenstein după care chestiunea este una pur lingvistică vie din modul în care concepe el natura filosofiei, ca pe o analiză logică a limbajului. Totuși, consideră Wellman, anumite întrebări filosofice nu sunt de aceeași natură cu întrebările obișnuite, cum ar fi cele despre starea vremii de mâine, dar sunt diferite și de întrebări cum ar fi cele care se referă la ceea ce poate fi implicat dintr-o serie de premise. Distincția obișnuită dintre chestiunile factuale și cele non-factuale nu este aplicabilă problemelor filosofice, consideră Wellman. Acestea sunt întrebări privitoare la modul cel mai adecvat de a vorbi despre fapte. Pentru astfel de întrebări, faptele nu sunt relevante.

Pe de altă parte însă, chiar dacă experiența este relevantă pentru problema în cauză, Wittgenstein are cu siguranță dreptate atunci când afirmă că simplul fapt că avem experiențe nu limpezește chestiunea. Cei care cred altfel ar trebui să demonstreze că ipoteza epistemologică criticată de Wittgenstein explică satisfăcător rolul experienței în cunoaștere, ceea ce nu este cazul, ipoteza fiind destul de confuză sub acest aspect. Astfel încât fiecare dintre observațiile critice ale lui Wittgenstein implică fie o respingere punctuală, fie o reformulare a ipotezei criticate de el. Problema aici nu este existența experienței, ci validitatea ipotezei epistemice criticate de Wittgenstein.

¹ C.F., § 401.

² C. Wellman, *op. cit.*, p. 231.

2.9. Dintre toate aspectele ipotezei criticate de Wittgenstein, cel care a făcut mai ales obiectul interesului său este susținerea cu privire la caracterul privat al experienței. El contestă afirmații precum: „Doar eu pot ști dacă resimt sau nu o durere”, deoarece sunt fie false, fie lipsite de sens. Dacă termenul „a ști” este utilizat în sensul său comun, consideră el, atunci ceilalți pot uneori să știe că eu resimt o durere.¹ Atunci când exteriorizez durerea prin gesturi caracteristice, cum ar fi grimasele, atunci ceilalți sunt destul de îndreptățiți să afirme că eu resimt o durere. Ei ar putea desigur să spună doar: „Eu cred că el resimte o durere”, însă aceasta este doar o formă verbală, care nu exprimă o îndoială reală.² Pe de altă parte, dacă verbul „a ști” este utilizat în sensul său riguros filosofic, care implică certitudinea, atunci enunțuri precum: „Doar eu pot ști dacă resimt o durere” sunt lipsite de sens. Nu se poate spune despre mine că sunt sigur de senzațiile mele, de îndată ce nu se poate spune nici că mă îndoiesc de ele.³ De asemenea, este lipsit de sens să se deplângă faptul că o altă persoană nu poate fi la fel de conștientă ca și mine de faptul că eu resimt o durere, deoarece este imposibil pentru o persoană să resimtă durerea alteia.⁴ În consecință, arată Wellman, obiecția își pierde încărcătura de scepticism deoarece devine o tautologie goală.⁵

Fără îndoială, admite el, Wittgenstein are dreptate să pretindă că, dacă avem în vedere sensul comun al cuvântului „a ști”, cineva poate în anumite situații, să afirme că știe că altcineva resimte o durere. Totuși, limbajul comun se poate dovedi înșelător în acest tip de situații, deoarece escamotează faptul că temeiul acestui tip de afirmații este discutabil în cel mai înalt grad. Replica lui Wittgenstein este aceea că, în timp ce cuvântul „a ști” poate fi utilizat în orice sens ar dori scepticul, utilizarea sa filosofică reduce ipoteza sceptică (după care senzațiile sunt private) la o simplă tautologie: „Propoziția «Senzațiile sunt private» este comparabilă cu: «Pasiența o facem singuri»”.⁶ Semnificația acestei afirmații este cu totul obscură, consideră Wellman, deoarece își propune să respingă scepticismul arătând că este în mod necesar întemeiat și adevărat. Este posibil, spune el, ca respingerea să se bazeze pe ideea că toate adevărurile necesare sunt analitice, iar toate enunțurile analitice sunt lipsite de sens. Pe de altă

¹ C.F., § 246.

² C.F., § 303.

³ C.F., § 246.

⁴ C.F., § 253.

⁵ C. Wellman, *op. cit.*, p. 232.

⁶ C.F., § 248.

parte, ar fi posibil ca argumentul lui Wittgenstein să se sprijine pe ideea că a enunța ceva înseamnă a nega alternativele acelui enunț.¹ A spune că o carte este galbenă înseamnă a spune că nu e verde, albastră etc. Astfel, semnificația fiecărei aserțiuni depinde de alternativele pe care ea le elimină. Afirmatia că nimeni altcineva nu poate resimți durerea mea are semnificație doar dacă exclude posibilitatea ca durerea mea să fie resimțită de o altă persoană. Însă, se întreabă Wellman, cum ar fi pentru o altă persoană să resimtă durerea mea? Se pare că suntem cu totul ignoranți în ce privește această ipoteză, astfel încât se ridică întrebarea: ce anume neagă scepticul? Dacă nu neagă nimic, atunci enunțul care spune că nimeni nu poate resimți durerea mea este lipsită de conținut.²

O altă chestiune deosebit de obscură este aceea a naturii adevărilor necesare, deoarece dacă argumentul este eficient împotriva scepticismului, atunci este eficient și împotriva tuturor enunțurilor necesare. Însă Wittgenstein era mult prea interesat de logică și matematică pentru a contesta semnificația tuturor enunțurilor necesare, astfel încât e de presupus că intenția sa a fost de a susține că adevăurile necesare nu sunt semnificative în același fel ca adevăurile empirice.

Concluzia lui Wellman este că Wittgenstein nu a reușit să-și demonstreze în mod convingător susținerile. Ceea ce a reușit să facă este să arată că există multe dificultăți și obscurități în ipoteza epistemologică pe care a criticat-o, însă nu și că nu este nimic valid în ea. Aporia egocentrică, consideră Wellman, rămâne o problemă reală pentru orice gânditor, deși ipoteza epistemologică pe care se bazează necesită o serie de revizui. Acest lucru însă nu afectează concluzia lui Wittgenstein cu privire la imposibilitatea limbajului privat. Altfel spus, chiar dacă aporia egocentrică este o dificultate reală, posibilitatea existenței unui limbaj privat rămâne la fel de greu de acceptat. Pentru clarificarea ulterioară a acestor chestiuni rămâne de găsit răspunsuri pentru o serie întreagă de întrebări pe care Wittgenstein nu le-a abordat sau le-a tratat insuficient de riguros: Ce este experiența? Obiectele pe care le experimentăm sunt publice sau private? În ce sens experiența este fundamentul judecăților noastre? Ce este întemeierea judecăților? În ce sens limbajul își derivă sensul din experiență? Ce este sensul enunțurilor?

¹ C.F., § 251.

² C. Wellman, *op. cit.*, p. 233.

ASPECTE METODOLOGICE ÎN FILOSOFIA ISTORIEI A LUI ARNOLD J. TOYNBEE¹

1.1. Arnold J. Toynbee (1889-1975) este, alături de Spengler, „autorul cel mai cunoscut și cu cel mai mare prestigiu în filosofia contemporană a istoriei și civilizației”², fapt recunoscut atât de către susținătorii, cât și de criticii săi, deopotrivă de numeroși. Admiratorii săi îi consideră concepția asupra istoriei ca fiind comparabilă, prin originalitatea ei, cu revoluțiile inițiate, în domeniile lor de cercetare, de către savanți precum Copernic, Galilei, Newton sau Darwin. Detractorii, la rândul lor, îi contestă competența istorică, îi critică metoda folosită – aceea a studiului comparativ – și sunt convinși că amplasarea uriașă a tentativei sale, de a cuprinde în explicație întreaga istorie a omenirii, este aceea care destinează eșecului întregul său demers.³

Biografia lui Toynbee, ca și opera sa impresionantă explică această celebritate deosebită. Gânditorul britanic și-a desăvârșit studiile la Winchester și Balliol College, Oxford. Între 1919 și 1924 a fost profesor de cultură bizantină, limba greacă modernă, literatură și istorie la Universitatea din Londra, iar din 1925 a devenit și cercetător la aceeași universitate, precum și director de studii la Royal Institute of International Affairs, fiind expert în problemele Orientului Apropiat. În timpul celor două războaie mondiale a activat în Foreign Office, luând parte la conferințele de pace de la Paris din 1919 și 1946. Opera lui Toynbee este la fel de impresionantă. Între lucrările sale cele mai importante se numără: *Greek Historical Thought* (Gândirea istorică greacă, 1924), *Civilization on Trial* (Civilizația în discuție, 1948), *The World and the West* (Lumea și Occidentul, 1954), *An Historian Approach to the Religion* (Perspectiva unui istoric asupra religiei, 1956), *Christianity Among the Religions of the World* (Creștinismul între religiile lumii, 1958), *Hellenism: the History of a Civilization* (Elenismul: istoria unei civilizații, 1959).

¹ Text publicat în vol. *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XI, coord. Alexandru Boboc, Nicolae I. Mariș, București, Editura Academiei Române, 2003.

² Al. Tănase, *Introducere în filosofia culturii*, București, Editura Științifică, 1968, p. 168.

³ Cf. N. Bagdasar, *Teoreticieni ai civilizației*, București, Editura Științifică, 1969, p. 9.

Cu siguranță, însă, că scrierea sa cea mai cunoscută și mai importantă este *A Study of History (Studiu asupra istoriei)*, care numără 11 volume, publicate între 1934 și 1960. Primele zece volume constituie lucrarea propriu-zisă, iar cel de-al XI-lea conține hărți și un indice general al lucrării. În 1961, autorul a publicat și un al XII-lea volum, intitulat *Reconsiderations (Reconsiderări)*, în care face un lucru unic în istoria istoriografiei moderne, și anume o analiză obiectivă a miilor de articole exegetice referitoare la lucrarea sa, încercând totodată să răspundă celor mai importante obiecții care i-au fost aduse. O sinteză a lucrării *Studiu asupra istoriei*, realizată cu acordul autorului de către D.C. Somervell și prefațată de către Toynbee, a fost publicată în două volume, în 1946 și 1957 și tradusă în limba română de către D.A. Lăzărescu.¹ Am insistat mai mult asupra acestei lucrări deoarece, chiar dacă nu este un studiu de filosofia istoriei în sensul riguros al cuvântului, ea conține toate elementele concepției lui Toynbee asupra istoriei, pe care voi încerca să le decelez și să le sistematizez în această lucrare. Prin aceasta, doresc să argumentez că, deși statutul lui Toynbee de filosof al istoriei este contestat cu putere, lucrarea sa *Studiu asupra istoriei* conține suficiente elemente care pot demonstra contrariul: considerațiuni asupra obiectului și metodologiei istoriei, asupra legității istorice și a predicțiilor și retrodicțiilor care pot fi formulate în virtutea legilor istoriei. În fapt, contestarea faptului că gânditorul britanic ar fi un filosof al istoriei se datorează mai ales influenței pe care a avut-o opinia lui Raymond Aron, după care singura filosofie posibilă a istoriei este una de factură *critică*, al cărui demers ar trebui să se reducă la soluționarea următoarei întrebări: „Este posibilă o știință istorică universal valabilă? Și în ce măsură?”². Conform gânditorului francez, filosofia critică a istoriei nu ar trebui și nu ar putea să fie mai mult decât o epistemologie a istoriei, întrucât „între epistemologie și critică nu facem o distincție riguroasă, deoarece și una și cealaltă sunt o reflecție asupra actului științei [al istoriei – n.n., S.B.]”³.

Cu toate acestea, Neagu Djuvara, unul dintre cei mai importanți discipoli ai lui R. Aron, arată în teza sa de doctorat, *Civilizations et lois historiques. Essay d'étude comparé des civilisations*, redactată chiar sub îndrumarea lui Aron, că, alături de filosofia critică a istoriei putem vorbi, cu egală îndreptățire, de o filosofie

¹ A. Toynbee, *Studiu asupra istoriei. Sineză de D.C. Somervell*, vol. I-II, trad. rom. D.A. Lăzărescu, București, Editura Humanitas, 1997.

² R. Aron, *Introducere în filosofia istoriei*, trad. rom. H. Gănescu, București, Editura Humanitas, 1997, p. 20.

³ *Ibidem*, p. 21.

speculativă a istoriei. Dacă filosofia critică a istoriei înseamnă „analiza disciplinei istorice, punerea în chestiune a istoriei înseși”, cea *speculativă* urmărește „a găsi un sens evoluției omenirii și eventual niște constante, niște ritmuri, niște tipare după care s-ar modela în mod necesar desfășurarea marilor ansambluri pe care le putem distinge în cursul Istoriei”¹. Între filosofi speculativi ai istoriei, alături de Hegel, gânditorul român îi așează pe Danilevski, Gobineau, Spengler și Toynbee. Acest punct de vedere voi încerca să-l argumentez printr-o sistematizare a elementelor de filosofia istoriei pe care le putem găsi în opera lui Toynbee, cu rezervele și precizările pe care le impune termenul de „filosofie speculativă” a istoriei. Motivul îl constituie faptul că, dacă e evident că Hegel este prin excelență filosoful speculativ al istoriei, în cazul lui Toynbee se impun anumite restricții și precizări, care vor fi făcute odată cu evidențierea trăsăturilor specifice ale concepției sale. În sprijinul tezei lui N. Djuvara vine, după cum voi arăta în continuare, așezarea lui A. J. Toynbee între gânditorii care au fost în mod decisiv influențați de concepția hegeliană asupra istoriei. După Hegel, filosofia istoriei nu este altceva decât „a cuprinde istoria în perspectiva gândirii ei”², demers ce conduce la concluzii precum aceea că istoria are un sens și o semnificație. Acest sens este dat de faptul că istoria universală este „progres în conștiința libertății”. Deci istoria are și o finalitate: atingerea libertății desăvârșite, care se petrece în condițiile depășirii libertății abstracte, în contextul unei comunități raționale care e, după Hegel, monarhia constituțională. Caracteristicile generale ale istoriei sunt, deci, după Hegel: faptul că are un sens (care e supraindividual, de îndată ce istoria e o devenire de sine a spiritului absolut), o semnificație, o legitate (de factură dialectică) în virtutea căreia poate fi înțeleasă și care ne permite să facem predicții, precum și o finalitate inevitabilă. Vom vedea cum aceste idei se regăsesc în concepțiile unor gânditori contemporani, între care și Toynbee.

Conform lui Karl R. Popper, „hegelianismul pare să fi ajuns cumva la Toynbee prin Bradley”³. Ideea aceasta pare a fi susținută și de faptul că, în lucrarea sa *Ideea de istorie*, R.G. Collingwood îl consideră pe Toynbee, alături de Bury și Oakeshott, unul dintre promotorii a ceea ce el a numit „istoria științifică”

¹ N. Djuvara, *Civilizații și tipare istorice: un studiu comparat al civilizațiilor*, trad. rom. Ș. Broché, București, Editura Humanitas, 1999, p. 7.

² G.W.F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei*, trad. rom. P. Drăghici și R. Stoichiță, București, Editura Humanitas, 1997, p. 12.

³ K.R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, trad. rom. D. Stoianovici, București, Editura Humanitas, 1993, vol. I, p. 263, nota 45.

(*scientific history*) – înțelegând prin „științifică” acea teorie care are un obiect bine determinat și o metodă precis construită –, orientare al cărei inițiator în spațiul cultural britanic a fost Bradley.¹

După opinia lui Collingwood, concepția lui Bradley, expusă în lucrarea *Presupozițiile istoriei critice* (*The Presuppositions of Critical History*, 1874) este în esență o reacție la adresa pozitivismului, și anume la ideea acestuia conform căreia singura metodă valabilă de cercetare aplicabilă în domeniului științelor omului – și deci și în istorie – este aceea a științelor pozitive. În locul acestei viziuni, Bradley propune o perspectivă în care istoricul, ca subiect, are un rol activ, prin aceea că nu este o simplă oglindă care reflectă trecutul, trecând în revistă diverse mărturii asupra acestuia, ci îl interpretează din propriul său punct de vedere. Criteriul istoriei devine astfel istoricul însuși.² Regăsim aici ideea de sorginte hegeliană de cuprindere a istoriei în perspectiva gândirii ei: istoria nu e ceva gata făcut, ci ceva care se face mereu, și anume prin intermediul gândirii sale de către un subiect. Istoria nu există decât prin aceea că este gândită: „Principiile istoriei nu sunt altele decât legile spiritului istoric, iar spiritul istoric se creează pe sine în activitatea de cercetare istorică”³. O altă idee hegeliană care a fost reluată de Bradley privește unitatea dintre satisfacția individuală și libertate, care se poate realiza numai în conformitatea cu etosul unei comunități organice: vorbind despre dezvoltarea intelectuală și afectivă a omului, Bradley arată că faptul de a fi într-o comunitate conduce pe individ la sentimentul că propria sa identitate constă în aceea că este o parte a comunității, astfel că interesele sale nu vor mai intra în conflict cu acelea ale comunității.

În ceea ce-l privește pe Toynbee, Collingwood consideră, în mod cu totul tendențios, că el ar reprezenta o „reafirmare a însuși punctului de vedere pozitivist”, deoarece ar utiliza în cercetarea istoriei „principii derivate din metodologia științelor naturale”⁴. Despre această etichetare a lui Toynbee ca pozitivist, precum și despre problematica metodologiei istoriei, așa cum apărea ea la autorul britanic, vom mai reveni. Reținem doar că, dacă lucrurile stau astfel, atunci Toynbee nu poate fi nicicum considerat un continuator al lui Bradley, care, după cum am văzut, dorește tocmai o emancipare a istoriografiei în raport cu pozitivismul. Deci teza lui Popper, după care hegelianismul a ajuns la Toynbee

¹ Cf. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, 1951, pp. 134-165.

² *Ibidem*, pp. 137-138.

³ *Ibidem*, p. 140.

⁴ R.G. Collingwood, *op. cit.*, pp. 159-161.

„cumva” prin intermediul lui Bradley, nu pare să se susțină, mai ales că, pe lângă utilizarea acestui termen vag – cumva – care ridică un semn de întrebare, Popper nu-și argumentează în nici un fel afirmația.

În aceste condiții, cum trebuie înțeleasă susținerea lui Popper? Cea mai probabilă explicație pare să fie dată de faptul că, în calitatea sa de critic radical al istoricismului contemporan, Popper dorește să argumenteze pe orice cale filiația hegeliană a acestuia: Hegel ar fi, astfel, „sursa tuturor istoricismelor contemporane”¹. Cum, pe de altă parte, afirmația lui Popper, după care „cartea lui Toynbee *A Study of History* este, din punctul meu de vedere, un model de ceea ce eu numesc istoricism”², este cu totul edificatoare, concluzia se impune: Popper a dorit cu orice preț să-i găsească lui Toynbee o filiație hegeliană cât mai directă, introducându-l în acest scop, ca intermediar, pe Bradley la care, de altfel, Toynbee nu face niciodată vreo referire directă.

Această situație face necesară o discuție asupra raporturilor dintre concepția lui Toynbee și ceea ce Popper numește „istoricism”, ca și o clarificare prealabilă a acestui concept.

1.2. În introducerea la lucrarea sa *Societatea deschisă și dușmanii ei*, Popper definește istoricismul ca fiind o concepție ținând de științele sociale care consideră că în acest domeniu există și funcționează anumite legi imuabile, care pot fi descoperite și în virtutea cărora este posibil să se emită predicții asupra viitorului.³ Pe de altă parte, Adam Schaff, în *Istorie și adevăr*, referindu-se la istorism, integrează în această orientare și ceea ce Popper numește istoricism, însă consideră că acesta săvârșește o gravă confuzie, afirmând că „istorismul este o metodă ce urmărește prognoza istorică”⁴. Dincolo de posibilele neînțelegeri datorate traducerilor, consider că, pentru a putea merge mai departe, este utilă aici o clarificare a distincției dintre istorism și istoricism.

În ceea ce privește istorismul, consideră A. Schaff, „accepțiunile termenului sunt nu numai diverse, dar și dintre cele mai contradictorii”⁵. În opinia majorității specialiștilor, termenul pare să se fi născut, arată autorul polonez, dintr-o

¹ K.R. Popper, *op. cit.*, vol. II, p. 35.

² *Ibidem*, vol. I, p. 257, nota 33.

³ *Ibidem*, vol. I, p. 15.

⁴ A. Schaff, *Istorie și adevăr*, trad. rom. A. Boboc și I. Mihăilescu, Editura Politică, București, 1982, p. 221.

⁵ *Ibidem*, p. 220.

contestare a ideilor epocii Luminilor, chiar dintr-o combatere a acestora. El trimite în primul rând la o negare a ideii raționaliste asupra caracterului imuabil al naturii umane și al legilor acesteia. Istorismul ar fi, deci, „o tendință de a percepe întreaga natură, societatea și omul în continuă mișcare, în permanentele lor transformări”¹. Deși, arată Schaff, anumiți autori au poziții ceva mai nuanțate, precum Troeltsch, care identifică istorismul cu istorizarea cunoașterii și cunoștințelor noastre, reducând istorismul la istorizarea gândirii, a ideilor, totuși orientarea generală este aceeași: a introduce schimbarea permanentă în imaginea despre lume.

După Mircea Florian, istorismul reprezintă „acea concepție mai nouă care susține dependența istorică a tuturor formelor de cultură”, fiind o „încoronare a simțului istoric prin dezvoltarea radicală mai ales a ultimelor două componente ale numitului simț”². Simțul istoric este un fapt psihosocial complex, care constă dintr-un ansamblu de patru elemente corelative. Cel dintâi dintre ele ar fi, după filosoful român, convingerea că „omul și bunurile sale n-au fost dintotdeauna așa, ci s-au format în decursul timpului”³, modificându-se continuu și, prin urmare, schimbarea este însăși natura omului. Conform celui de-al doilea, orizontul istoriei se află într-o continuă lărgire, prin încorporarea succesivă a mereu altor „blocuri ale trecutului”. Cea de-a treia componentă a simțului istoric este „simțul fluidității, al mutației lucrurilor, al vremelniciilor”⁴, care ne determină să conștientizăm că tot ceea ce acum pare fix și imuabil, este, de fapt, trecător și instabil, având un început, o dezvoltare și o extincție. După Florian, acesta este factorul care împiedică prezentul de a se „dogmatiza pe sine”. Problema care se naște, însă, imediat este dacă dincolo de această eternă fluiditate mai rămâne ceva permanent și durabil, care să ne permită să dobândim cunoștințe referitoare la aceste fenomene.

Cea de-a patra și ultima componentă a simțului istoric este ceea ce filosoful român numește „dreptatea istoriei”, adică ideea conform căreia fiecare perioadă are trăsături proprii pe care, dacă dorim să le înțelegem, trebuie să le gândim „din interior”, strămutându-ne, „diletant și oarecum estetist”, în contextul perioadei respective. Aceste două din urmă elemente ar constitui, conform lui Mircea Florian, temelia istorismului.

O abordare mai completă a problemei istorismului o găsim în lucrarea lui Jerzy Topolski, *Metodologia istoriei*. Aici, recunoscând că acest concept „face

¹ *Loc. cit.*

² M. Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, București, Editura Garamond, f.a., pp. 75, 78.

³ *Ibidem*, p. 76.

⁴ *Loc. cit.*

parte dintre cele mai ambigue concepte”¹, autorul enumeră șase accepțiuni ale termenului în discuție. Acestea ar fi: (1) istorismul general, adică „simpla subliniere a mișcării permanente și a schimbărilor în istorie”; (2) istorismul absolut (relativismul) care consideră că, dată fiind irepetabilitatea faptelor, este imposibil să se obțină o imagine obiectivă a evenimentelor istoriei; (3) istorismul lui Popper, care denumește „diverse filosofii ale istoriei care tind să descopere unele legi istorice ce ar facilita previziunea desfășurării istorice”; (4) istorismul ca sinonim al filosofiei istoriei; (5) istorismul existențial (Heidegger, Ortega y Gasset, Sartre în prima perioadă) care accentuează „istoricitatea” omului; (6) istorismul dialectic al lui Marx și Engels. Se poate observa cu ușurință că, asemenea lui Schaff, și Topolski include punctul de vedere al lui Popper între variantele istorismului.

În ceea ce privește istoricismul, singurul autor care utilizează și explicitează cu claritate conceptul rămâne Popper, cel care, de altfel, l-a și introdus în dezbateră filosofică, în lucrarea sa *Mizeria istoricismului*, publicată inițial în trei părți în „Economica”, în 1944 și 1954. Aici, autorul arată că înțelege prin istoricism „o abordare în științele sociale care consideră predicția drept țelul ei principal și care consideră că la acest țel se poate ajunge descoperind «ritmul» sau «tiparul», «legile» sau «tendențele» care stau la baza evoluției istoriei”². Teza fundamentală a lui Popper este că astfel de forme, tipare, legi sau tendințe nu pot fi descoperite prin metode științifice, și deci infailibile, și că, prin urmare, predicția istorică este ilicită. Faptul că au loc totuși asemenea tentative se explică printr-o interpretare greșită a metodelor științifice și a formei teoriilor științifice, în urma căreia se încearcă utilizarea lor în științele sociale, precum și prin „ignorarea distincției dintre *predicția științifică* și *profeția istorică*”³.

Funcțiile pe care le îndeplinește istoricismul, după opinia lui Popper, ar fi acelea de a conferi prestigiu intelectual celor care au abilitatea de a face asemenea predicții, de a elibera oamenii de povara responsabilității în raport cu acțiunile lor cu consecințe în planul istoriei, de a da expresie nemulțumirii față de prezent și de a justifica drept „inevitabile” anumite evenimente istorice.⁴

¹ J. Topolski, *Metodologia istoriei*, trad. rom. A. Țapu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 113, nota 8.

² K.R. Popper, *Mizeria istoricismului*, trad. rom. D. Suci, A. Zamfir, București, Editura ALL, f.a., p. XXV.

³ *Idem*, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, ed. cit., p. 15.

⁴ *Ibidem*, pp. 16-17.

Se impune aici o observație: atitudinea extrem de critică la adresa istoriciștilor pe care o manifestă Popper nu trebuie să ne deruteze. Motivația ei este eminamente politică, întrucât el îi identifică pe aceștia cu „dușmanii societății deschise”, între care îi enumeră pe Platon, Hegel sau Marx, considerând că istoricismul este acela care justifică afirmația că „o formă sau alta de totalitarism ar fi inevitabilă”¹. Așa stând lucrurile, critica popperiană trebuie considerată cu toate rezervele.

Pentru a concluziona, trebuie spus că, în genere, există o distincție între istorism și istoricism, chiar dacă unii autori consideră că ultimul ar fi o specie a primului. Această opinie, însă, nu pare a fi întemeiată întrucât istorismul, în variantele sale mai „tari”, pune totul sub semnul temporalului și al perisabilului, nerecunoscând existența, în domeniul naturii umane, a unor forme atemporale, a unor constante. Or, istoricismul tocmai aceasta caută, în ideea de a da explicații general valabile asupra istoriei. Așa stând lucrurile, istoricismul poate fi considerat o variantă de istorism numai dacă luăm istorismul în accepțiunea sa cea mai slabă. În alte condiții, cele două concepții asupra istoriei rămân distincte.

În ceea ce-l privește pe Toynbee, am văzut că Popper îl consideră un istoricist prin excelență. Pentru a elucida această afirmație, în capitolul următor voi proceda la o cercetare a modului specific în care concepe Toynbee obiectul istoriei. În ceea ce privește problema metodologiei istoriei, Popper nu consideră că ar exista, în cazul istoriciștilor, o perspectivă unitară asupra acesteia. Astfel că, înainte de a merge mai departe, se impun câteva considerațiuni generale asupra acestei probleme, așa cum apare ea la Toynbee, pentru a elimina de la început o sugestie a exegezei pe care o consider greșită, anume aceea că la autorul englez ar fi vorba de o fenomenologie a istoriei.

1.3. Fără a intra aici în detalii, vom spune că obiectul istoriei, după opinia lui Toynbee, îl constituie civilizațiile. Citând pe Emile Callot, Al. Tănase arată că, în genere, există două modalități posibile de abordare a problemei civilizațiilor: unul ontologic și unul fenomenologic. Demersul ontologic presupune o cercetare filosofică ce urmărește descoperirea esenței civilizației, „rațiunea sa ultimă, cauza sa primă”.² Calea fenomenologică are un obiectiv mai modest și o metodă mai precisă. Ea presupune „o definiție empirică care se menține la planul fenomenelor și se limitează la o caracteriologie, pe cât de complet posibilă a acestor

¹ *Ibidem*, p. 14.

² Al. Tănase, *op. cit.*, p. 168.

fenomene”¹. După opinia lui Al. Tănase, concepția lui Toynbee este o fenomenologie a civilizației, întrucât nu are pretenția de a surprinde esența acesteia. Să vedem ce anume ar putea însemna acest lucru.

După Herbert Spiegelberg, metoda fenomenologică presupune parcurgerea unui număr de „pași”, în următoarea ordine: „(1) investigarea fenomenelor particulare; (2) investigarea esențelor generale; (3) surprinderea relațiilor esențiale dintre esențe; (4) vizualizarea modurilor în care acestea ne apar; (5) vizualizarea modului în care fenomenele se constituie în conștiință; (6) suspendarea credinței în existența fenomenelor; (7) interpretarea sensului fenomenelor.”² Spiegelberg arată că primii trei pași se regăsesc, cel puțin implicit, în cazul tuturor autorilor ce pot fi considerați ca ținând de curentul fenomenologic, iar ceilalți, numai la unii dintre aceștia.³ Prin urmare, pentru a putea califica metoda lui Toynbee ca fiind „fenomenologică”, ar trebui să regăsim la el o cercetare a fenomenelor particulare, alături de o investigare a esențelor și a relațiilor dintre ele. Or, după cum arată chiar Al. Tănase, la autorul britanic nu este vorba decât de o descriere a fenomenelor istorice, la care putem adăuga și încercarea, nu întotdeauna dusă la bun sfârșit, de a surprinde ceea ce e esențial și constant în acestea. Ceea ce încearcă Toynbee este, după cum consideră Collingwood, o studiere a civilizațiilor prin decelarea unor „anumite concepte generale sau categorii”⁴. Dintre aceste categorii, unele denumesc niște forme generale care se regăsesc în cazul tuturor civilizațiilor, în timp ce altele vizează anumite principii ce guvernează evoluția acestora. Utilizând ceea ce am numit „forme generale”, el urmărește o descriere a „genezei, dezvoltării, declinului și dezagregării civilizațiilor”⁵. Prin urmare, concepția sa poate fi cel mai bine descrisă ca o morfologie a istoriei sau a civilizației. Cel mai celebru exemplu de morfologie a civilizațiilor îl constituie, fără îndoială, Spengler (el utilizând, însă, pentru a denumi aceste entități cultural-istorice, termenii *Kultur sau Hochkultur*), de care Toynbee se distanțează, însă, în mod explicit, după cum voi arăta în continuare. Care sunt „forme și principiile generale” care-i permit gânditorului britanic să edifice ceea ce am numit o morfologie a civilizațiilor, vom vedea în cele ce urmează.

¹ *Loc. cit.*

² H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Third Revised and Enlarged Edition, The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff Publishers, 1982, p. 682.

³ *Loc. cit.*

⁴ R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 160.

⁵ A. Tănase, *op. cit.*, p. 168.

2.1. Una dintre greșelile cele mai răspândite pe care le comit istoricii este, după opinia lui A.J. Toynbee, faptul că ei „contribuie mai degrabă la exemplificarea decât la îndreptarea ideilor curente ale colectivităților în sânul cărora viețuiesc și-și desfășoară activitatea”¹. Una dintre aceste idei, apărută sub influența constituirii, în secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, a statelor naționale, ar fi aceea că obiectul firesc și inteligibil al studiului istoric îl constituie națiunile. Dar, consideră gânditorul britanic, „nu există în Europa nici măcar o singură națiune, nici măcar un stat național care să ne poată oferi o istorie ce se explică cu totul prin ea însăși”². Acest lucru se întâmplă deoarece forțele care intervin în evoluția istorică a unei națiuni sunt mai vaste decât aceasta. Or, scopul lui Toynbee este de a descoperi care sunt acele entități a căror dezvoltare nu este influențată decisiv de nimic exterior. Aceste „monade” ale studiului istoric sunt, pentru Toynbee, societățile. Odată cu ideea aceasta, apar primele probleme, întrucât societățile pot fi constituite din una sau mai multe națiuni, dar și, în anumite cazuri, din grupuri umane de dimensiuni mult mai reduse decât națiunile, cum ar fi triburile sau clanurile. Așadar, criteriul de identificare al societăților nu este unul cantitativ, ci unul calitativ, și anume, după cum vom vedea în detaliu în continuare, ideea de *autodeterminare*. Acel grup uman care-și conține în sine principiul propriei existențe, care se autodetermină, deci, reprezintă pentru Toynbee o societate. O altă problemă care se poate ridica aici este aceea că, totuși, și națiunile reprezintă, adeseori, obiecte inteligibile ale istoriei, sunt „realități istorice și merită să fie cunoscute ca atare”³. De asemenea, este dificil, de multe ori, de trasat cu certitudine limita la care se opresc influențele exterioare la care este supus un grup uman – o societate – și de separat dintre fenomenele naturale, sociale sau culturale cu care acesta intră în contact, pe cele care au o influență asupra sa de cele care nu produc asemenea influențe.

Mergând mai departe, Toynbee distinge două specii de societăți: societățile primitive și civilizațiile. Societățile primitive se disting prin caracterul lor static, prin faptul că nu evoluează, fiind dominate de tradiții tiranice și încremenite, pe când civilizațiile se află într-o continuă mișcare. Autorul britanic explică această diferență prin intermediul conceptului de *mimesis*, care denumeste tendința oamenilor de a se conduce după anumite modele.⁴ Dacă în cazul civilizațiilor, modelele sunt

¹ A.J. Toynbee, *Studiu asupra istoriei*, ed. cit., p. 15.

² *Loc. cit.*

³ N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 13.

⁴ A. Toynbee, *op. cit.*, vol. I, p. 77.

personalitățile creatoare, care sunt, prin aceasta, cele care fac societatea să avanseze, societățile primitive sunt întoarse către trecut, căci modelele lor sunt cutumele, tradițiile, ceea ce le transformă în niște entități imobile, repetitive. Problema principală care apare aici, și de care Toynbee a fost conștient, este aceea că societățile primitive nu s-au găsit mereu într-o stare de nemișcare. Mai mult, deși autorul admite că nu dispunem decât de insuficiente date asupra acestui fenomen, trecerea de la sub-om la om, care a marcat constituirea acestor societăți primitive, a însemnat „un pas mai mare pe drumul evoluției decât oricare progres pe care l-a realizat omul până acum sub egida civilizației”¹. Abia după săvârșirea acestui pas, societățile primitive au intrat în starea de imobilitate în care, unele, se găsesc și astăzi. Așadar, „criteriul fixat de Toynbee pentru a distinge și delimita civilizația este vag și incert”², consecința fiind o anumită identificare a civilizației cu societatea, lucru agravat și de faptul că autorul britanic nu definește nicăieri, în mod precis, conceptele de societate și civilizație, mărginindu-se a le enumera și a face exemplificări. Despre civilizație, așadar, se poate spune numai că „este o societate ajunsă la un anumit grad de maturitate”³.

Cu toate acestea, fiind necesară o definiție, fie și aproximativă a conceptului, vom spune că, în sensul care se desprinde din întreaga concepție a lui Toynbee, civilizațiile sunt „marile ansambluri [umane – n.n., S.B.] prezentând trăsături comune și care sunt caracterizate printr-o anumită dinamică și parcurgerea unei anumite curbe în timp”⁴. După N. Djuvara, aceste trăsături comune ansamblurilor umane numite de Toynbee civilizații ar fi: faptul că au acoperit o arie geografică mare, cuprinzând mai multe etnii și popoare sau state, faptul că au realizat o anumită unitate de moravuri, tehnici, arte, credințe și faptul că, dezvoltându-se pe durate mai mari de 2000 de ani, au trecut prin fazele aceleiași scheme de evoluție politică.⁵

Dacă numărul societăților primitive este imposibil de precizat, cel al civilizațiilor este relativ redus: conform criteriilor vagi stabilite mai înainte, Toynbee enumeră 28 de civilizații, pe care le grupează în modul următor:

- a) civilizațiile dispărute (care s-au născut, s-au dezvoltat complet și au pierit în trecut): egipteană, andină, sinică, minoică, sumeriană, maya, yucatecă, mexicană, hitită, siriacă, babilonică, iraniană, indică, hindusă, elenă;

¹ *Ibidem*, p. 78.

² Al. Tănase, *op. cit.*, p. 169.

³ *Ibidem*, p. 174.

⁴ N. Djuvara, *op. cit.*, p. 15.

⁵ *Ibidem*, p. 22.

- b) civilizațiile contemporane (care au apărut în trecut și continuă să existe și în prezent): islamică, extrem-orientală, creștină occidentală, creștin-ortodoxă rusă, creștin-ortodoxă bizantină;
- c) civilizațiile vestejite (care s-au născut, dar nu s-au mai putut dezvolta din cauza unor „provocări” excesive la care au fost supuse): creștină extrem-occidentală (celtică), creștină extrem-orientală (monofiziții și nestorienii), scandinavă;
- d) civilizațiile stăvilite (care au răspuns cu succes unei provocări deosebit de dure, fapt ce le-a secătuit resursele și le-a împiedicat să mai evolueze): polineziană, eschimosă, nomadă, spartană și otomană.¹

Trebuie să mai amintim o distincție operată de autorul englez. Dintre civilizațiile enumerate mai sus, numai șase au apărut din sânul societăților primitive: civilizațiile egipteană, sumeriană, minoică, sinică, maya și andeeană. Celelalte s-au născut, cum vom vedea în detaliu mai jos, în urma dezintegrării și dispariției altor civilizații. Acestea din urmă au fost denumite de către Toynbee *civilizații afiliate* celor din care au apărut, pe când cele dintâi sunt neafiliate. Distincția aceasta ridică o altă problemă, și anume trasarea limitei până la care putem vorbi de o civilizație în extincție și dincolo de care avem o altă civilizație, mai ales că civilizațiile trebuie să fie niște „monade” care nu sunt influențate de nimic exterior, spațial sau temporal.

În cazul în care principalele trăsături ale civilizațiilor sunt, după cum consideră Al. Tănase, „*originalitatea, coerența și devenirea*”², apar alte câteva probleme: mai întâi, se pare că nici civilizațiile vestejite nici cele stăvilite, nu sunt civilizații în adevăratul sens a cuvântului, deoarece nu au trecut de anumite momente necesare ale evoluției. Pe de altă parte, nenumărate contestări au venit din partea istoricilor cu referire la lista civilizațiilor expusă de Toynbee, care au în vedere faptul că nici cea scandinavă, cea celtică, cea otomană, eschimosă sau nomadă nu ar fi civilizații în sensul propriu al cuvântului. Această dispută însă depășește cu mult cadrul lucrării de față.

Cea mai importantă obiecție, însă, are în vedere întrebarea dacă, în cele din urmă civilizațiile au o existență reală sau dacă sunt numai „un procedeu metodologic pentru a simplifica o realitate complexă”³, ceea ce l-a determinat și pe R. Aron să denumească știința comparată a civilizațiilor cu termenul de

¹ Cf. A. Toynbee, *op. cit.*, vol. I, pp. 745sq.

² Al. Tănase, *op. cit.*, p. 171.

³ *Loc. cit.*

„anatomie a himerelor”. Această problemă a constituit, de altfel, miezul dezbatărilor consacrate operei lui Toynbee de către Centrul cultural internațional din Cerisy-la-Salle, între 10-19 iunie 1958 (publicate în lucrarea *L'histoire et ses interpretations. Entretiens autour de Arnold Toynbee. Sous la direction de Raymond Aron*, Paris, 1961), la care a participat și autorul englez. Ceea ce a susținut în esență Toynbee, cu această ocazie, este un criteriu al utilității, de tip pragmatist, și chiar ficționalist. El a recunoscut că indivizi umani sunt realități de prim ordin, iar entități precum Franța, Anglia, Europa sunt realități de ordin secundar. Pentru a obține rezultate în cunoașterea istorică, însă, trebuie pornit de la unitatea actelor umane, motiv pentru care conceptul de civilizație, ca *unitate minimală inteligibilă* este mai util decât unitățile particulare precum statul național, dezvoltarea tehnologică și altele. Nu este atât de important de a distinge realul de ideal în problema civilizațiilor; după cum se poate concepe o formă independentă de evenimentele concrete, la fel se pot descrie evenimentele fără a le unifica sub o formă. Importantă este însă obținerea unei înțelegeri unitare, astfel încât conceptului de civilizație, care e un instrument rațional de cunoaștere, Toynbee tinde să-i confere realitate tocmai pentru aceste rațiuni de cunoaștere.¹

Pentru a putea înțelege cum funcționează conceptul de civilizație, trebuie să vedem, în continuare, cum prezintă Toynbee dezvoltarea unei civilizații și care sunt conceptele – sau, după cum le-a denumit Collingwood – categoriile ce descriu acest proces, dintre care unele sunt forme, iar altele principii ale dezvoltării.

2.2. După cum am arătat, civilizațiile numite de Toynbee „neafiliate” se nasc din sânul societăților primitive, fapt care se petrece printr-o trecere a societății din *starea de yin* în *starea de yang*.² Aceste două concepte, denumirile utilizate de cultura chineză pentru a denumi, respectiv, principiul pasiv, feminin și cel activ, masculin, desemnează, la Toynbee, starea statică, inactivă, respectiv aceea dinamică, activă, în care se poate găsi o societate. Societățile primitive se află în starea de yin, statică, iar civilizațiile sunt în stare de yang, dinamică și constructivă. Trecerea de la o stare la alta marchează debutul civilizației.

Gânditorul englez atrage atenția asupra erorii săvârșite de alți cercetători ai problemei, care au pus această trecere pe seama a doi factori: fie cei care țin exclusiv de o calitate a ființelor umane, fie cei care reprezintă exclusiv anumite caracteristici ale mediului. Rezultă de aici două tipuri de teorii: teoria raselor, care

¹ Cf. Al. Tănase, *op. cit.*, pp. 171-172.

² A.J. Toynbee, *op. cit.*, vol. I, p. 80.

găsește explicația genezei civilizațiilor în superioritatea raselor umane ce le-ar fi constituit și teoria „mediului înconjurător”, ce susține că civilizațiile apar datorită unor condiții de mediu prielnice. Aceste teorii sunt, după Toynbee, incomplete, soluția găsindu-se într-o sinteză și o interacțiune a lor: „nici rasa, și nici mediul înconjurător, luate ca factori independenți, nu pot constitui elementul pozitiv care a smuls omenirea din odihna ei statică la nivelul de societate primitivă”¹. Astfel, geneza civilizațiilor este un proces care are loc într-o interacțiune specifică între condițiile de mediu și oameni, între natură și rasă. Această interacțiune se desfășoară sub acțiunea principiului numit de Toynbee *provocare-răspostă* (*challenge and response*).

Acest cuplu de concepte trimite la faptul că o anumită colectivitate umană aflată în starea de *yin* se confruntă, la un moment dat, cu o modificare a mediului natural sau uman în care trăiește, în fața căreia este pusă în situația de a reacționa sau nu. În cazul în care nu reacționează, rămâne în continuare în condiția sa anterioară sau, în cel mai rău caz, dispare. În situația în care caută să răspundă acestei modificări, intră în starea de *yang*, adică devine dinamică și pornește pe drumul construirii unei civilizații.

Provocările pot veni, după cum am văzut, din partea mediului natural sau din partea mediului uman. În cazul provocărilor naturale, Toynbee deosebește alte două categorii: provocarea solului neprielnic și aceea a terenului nou. În genere, în fața provocărilor naturale, oamenii răspund în unul din următoarele trei feluri: rămân în aceeași zonă și-i continuă viața în același mod; rămân în același loc, dar își schimbă mediul de viață; își schimbă atât habitatul, cât și modul de viață.

Stimulentul venit din partea ținutului neprielnic are în vedere anumite modificări ale climei, vegetației și faunei din arealul ocupat de o societate, care fac imposibilă continuarea existenței acesteia în aceeași manieră ca înainte. Un exemplu îl constituie populațiile de vânători din nordul Africii, confruntate, acum circa 10.000 de ani cu deplasarea spre nord a zonei ciclonice, ceea ce a determinat o desecare accentuată a zonei, și transformarea ei în deșert. Răspunsul dat de locuitori a fost diferit: unii au rămas pe loc, transformându-și modul de viață și au devenit crescători de animale nomazi; alții s-au mutat spre sud, către tropice, păstrându-și modul de viață până astăzi, în jungla tropicală. Cei mai importanți sunt cei care au migrat în valea Nilului și au devenit agricultori, drenând și irigând pământul de pe malurile fluviului, unde au dat naștere civilizației egiptene.²

¹ *Ibidem*, p. 91.

² Cf. *ibidem*, pp. 102-107.

Stimulentul solului nou are în vedere mai degrabă civilizațiile afiliate, și mai puțin pe cele neafiliate. Toynbee arată că, în genere, provocarea primită din partea terenurilor virgine este mai puternică și mai eficientă decât cea venită din partea celor cunoscute. Fiecare dintre civilizațiile afiliate a realizat cele mai importante performanțe pe teritorii aflate dincolo de suprafața ocupată de civilizația căreia i-au fost afiliate. Acest lucru este valabil cu deosebire în cazul în care la terenurile noi trebuie să se ajungă pe calea mării: de exemplu, civilizația minoică, fenicienii, vikingii.¹

Provocările venite din partea mediului înconjurător uman sunt, la rândul lor, de trei tipuri: stimulentele șocurilor, stimulentele presiunilor și stimulentele marilor încercări.

Stimulentele șocurilor se referă la faptul că evenimente neașteptate, precum înfrângerile militare neprevăzute sunt adesea capabile de a determina civilizația care le-a suferit să pună ordine în structurile sale interne și să pregătească astfel o ripostă mult mai viguroasă. Toynbee oferă ca exemple, înfrângerea romanilor de către celti la Allia, a Cartaginei în primul război punic sau a lui Baiazid de către Timur Lenk, evenimente care au avut efect benefic asupra învinșilor.²

Stimulentele presiunilor denumește situația specială în care se află anumite grupuri umane situate geografic în regiunile de graniță ale civilizațiilor, motiv pentru care sunt supuse în mod constant și pe perioade îndelungate de timp unor atacuri din exterior. Acest lucru face ca grupurile respective să se dezvolte mai viguros decât vecinii lor, situații la adăpost de aceste atacuri, cum s-a întâmplat, de exemplu, în cazul turcilor osmanlâi, implantați la granița Imperiului Roman de Răsărit, în raport cu turcii caramanlâi, așezați la est de ei, sau în cazul Austriei în raport cu Bavaria.³

Stimulentele marilor încercări introduce ideea de penalizare. Prin aceasta, Toynbee înțelege situația în care au fost puse, de-a lungul unor lungi perioade de timp, anumite grupuri sociale, cărora li s-au limitat sau negat în totalitate anumite drepturi, ca urmare a acțiunii unor grupuri din interiorul aceleiași societăți. Rezultatul penalizării este o excepțională dezvoltare a aptitudinilor membrilor acestor grupuri în domeniile unde activitatea lor era permisă. Toynbee citează, între altele exemplul grecilor fanarioți din Imperiul Otoman și cazul evreilor care, fiind puși în imposibilitate de a activa în domeniul politic și în cel militar, și-au

¹ *Ibidem*, pp. 142sq.

² *Ibidem*, pp. 154sq.

³ *Ibidem*, pp. 159sq.

dezvoltat în mod exemplar aptitudinile pentru comerț, dând o ripostă reușită acestei provocări.¹

Problema care se pune în continuare, odată realizată clasificarea tipului de provocări la care civilizațiile trebuie să răspundă, este aceea a descoperirii unei legi care guvernează relația provocare-ripostă. La prima vedere, legea pare să fie aceea a existenței unei relații de proporționalitate directă: cu cât provocarea este mai puternică, cu atât răspunsul va fi mai inventiv și deci va avea un rol mai mare în mersul înainte al civilizației. Cu toate acestea, Toynbee arată că au existat provocări atât de puternice, încât societatea căreia îi este adresată să nu poată da o ripostă eficientă. În cazul acesta, societatea în cauză suportă ceea ce autorul numește „penalitate”, adică întreruperea cursului dezvoltării sale, sau, în cel mai rău caz, chiar dispariția sa completă. Este cazul, de pildă, al vikingilor, care au dat o ripostă reușită stimulentei oferit de clima aspră a noului pământ al Islandei, dar nu au mai făcut față unui stimulent mult mai puternic, de același tip, întâlnit în Groenlanda, unde coloniile lor au pierit, în cele din urmă.²

Provocarea excesivă este explicația motivului pentru care au existat, după cum am văzut, civilizații vestejite și civilizații stăvilite. În cazul celor stăvilite, provocarea umană sub forma șocului exterior a fost prea puternică, astfel încât civilizația aflată în dezvoltare nu i-a mai putut răspunde. Este cazul, de exemplu, al civilizației celților irlandezi, care, ajunși la un nivel de dezvoltare a civilizației lor comparabil cu cel al Europei, n-au reușit să dea provocării năvălirilor scandinave o ripostă eficientă, astfel că civilizația lor și-a încetat evoluția, fiind în cele din urmă cucerită de regele angevin Henric al II-lea, la mijlocul sec. al XII-lea.³ În ceea ce privește civilizațiile stăvilite, și ele s-au confruntat cu stimulente prea puternice, care le-au făcut să riposteze printr-o concentrare a tuturor forțelor de care dispuneau, astfel încât, deși au răspuns cu succes, nu au mai putut face față provocărilor ulterioare, din lipsă de resurse. Urmarea a fost o specializare excesivă și o divizare a societății în caste bine delimitate, pentru conservarea unui anumit mod de viață. Acest lucru s-a întâmplat, între altele, în cazul civilizației eschimose, unde indivizii, confrunțați cu provocarea excesivă a climei arctice, s-au specializat exclusiv ca vânători, ceea ce îi face incapabili de a-și mai modifica modul de viață, astfel încât din stăpâni ai ghețurilor, s-au transformat în sclavi ai lor.⁴

¹ *Ibidem*, pp. 176sq.

² *Ibidem*, p. 203.

³ *Ibidem*, p. 216.

⁴ *Ibidem*, pp. 228-229.

În urma acestor constatări, se poate formula o lege a raportului provocare-ripostă, în sensul că randamentul maxim este atins în condițiile unui echilibru optim al stimulentei cu posibilitățile de răspuns: „provocarea cu cel mai puternic caracter stimulator este una situată la un nivel mediu între un exces de asprime și lipsa totală a asprimii, întrucât lipsa de provocare poate să nu aibă nici un fel de efect stimulator, în vreme ce o provocare excesivă poate covârși energiile celor asupra cărora se exercită”¹. Prin urmare, civilizațiile se nasc răspunzând la diverse tipuri de stimulente și se dezvoltă în condițiile menținerii unui raport optim între provocări și capacitatea lor de a răspunde acestora. Să vedem cu se întâmplă acest lucru.

Atunci când se vorbește despre dezvoltarea unei civilizații, problema cea mai importantă care apare este aceea a determinării unui criteriu în funcție de care să se poată gândi acest fenomen. Toynbee consideră că nu trebuie să procedeze asemenea altor cercetători, care au considerat că el poate fi identificat fie cu sporirea posibilităților societății de a controla mediul ambiant datorită progreselor tehnologice, fie cu faptul că ea se află în proces continuu de expansiune.² Aceasta deoarece se pot enumera cu ușurință situații în care o societate aflată în evident declin se găsește în plină expansiune teritorială sau/și în progres tehnologic, dar și situații în care societăți aflate în evoluție ascendentă nu manifestă tendințe expansioniste și nu se preocupă de aspectele legate de perfecționarea tehnologică.

Am văzut că, pentru ca mecanismul provocare-ripostă să funcționeze în mod optim, este necesar să existe un echilibru între cele două componente. Atunci când acesta există, izbânda asupra unei provocări nu are altă finalitate decât stimularea apariției alteia, la care societatea respectivă este nevoită să răspundă. Civilizația intră astfel într-un ciclu de stimulente și riposte, moment în care poate ajunge la situația privilegiată de a nu mai avea nevoie să primească stimulente din exterior, fie ele fizice sau umane. În acest caz, ea însăși este aceea care-și furnizează aceste stimulente. Această stare de lucruri este numită de către Toynbee *autodeterminare* și este considerată singurul criteriu al dezvoltării civilizațiilor: „Cu alte cuvinte, criteriul evoluției constă în progresul către autodeterminare”³. Prin urmare, criteriul ales de gânditorul britanic este unul calitativ și interior, și nu unul cantitativ (acumulările din domeniul tehnologic) sau de relație (expansionismul), cum sunt cele amintite mai înainte.

¹ *Ibidem*, p. 257.

² *Ibidem*, p. 265.

³ *Ibidem*, p. 286.

Care este, însă, factorul care conduce o civilizație pe drumul autodeterminării? Pentru Toynbee, societatea nu este nimic altceva decât un sistem de relații între indivizi; aceștia nu pot fi ceea ce sunt decât dacă trăiesc în corelație semenii lor.¹ Astfel încât societatea este un cadru în care acționează un anumit număr de ființe omenești. Imboldul către acțiune aparține, însă, în mod exclusiv indivizilor, iar atunci când este vorba despre acțiuni care au consecințe sociale importante, acest rol de promotori îl dețin numai indivizii creatori sau minoritățile creatoare. Indivizii creatori sunt acei membri ai unei societăți care dețin abilități intelectuale și imaginative speciale, fapt care le permite să adopte o atitudine novatoare față de diversele aspecte ale existenței, diferită de aceea a majorității constituite din ceilalți indivizi. Minoritățile creatoare reprezintă grupuri constituite din astfel de indivizi, care au un rol activ și constructiv în societate, în raport cu majoritatea, care este pasivă. Pentru a explica modul cum acționează indivizii creatori și minoritățile creatoare pentru stimularea și menținerea autodeterminării, Toynbee introduce ideea de *mimesis*, despre care am mai vorbit, ca și cuplul conceptual *retragere-revenire*.

Ideea de *mimesis* sau de mimetism denumește o trăsătură generală a mentalității umane, primitive sau civilizate, care se concretizează în tendința majorității de a imita anumite modele ce le sunt furnizate dinafară. În societățile primitive, aceste modele sunt cele oferite de tradiții și moravurile încetățenite, pe când în cazul civilizațiilor, indivizii și minoritățile creatoare propun modelele, care au astfel un caracter novator.²

Activitatea individului creator implică un proces cu două momente, anume retragerea și revenirea. Într-o primă fază, acesta are nevoie să se izoleze de ceilalți, pentru a se reculege și a-și structura propria concepție novatoare asupra unei probleme tradiționale până la acea dată. În cel de-al doilea moment, el se reîntoarce în societate, căutând să comunice și să impună ideile sale noi. Toynbee ilustrează procesul de retragere și revenire aducând drept exemple viața și activitatea unor mari personalități culturale, religioase și politice, precum Sf. Pavel, Grigore cel Mare, Buddha, Mahomed, Machiavelli și Dante.³

Un fenomen asemănător are loc și în cazul unor sub-societăți constituite în interiorul anumitor civilizații, grupuri care au avut o contribuție decisivă la mersul înainte al societăți. Momentul în care aceste grupuri intervin în mod creator în

¹ *Ibidem*, p. 290.

² *Ibidem*, pp. 295sq.

³ *Ibidem*, pp. 297-315.

viața civilizației din care el fac parte este precedat de o perioadă în decursul căreia ele se retrag din viața publică a societății într-un mod „ostentativ”. Este cazul, de pildă, al Atenei în decursul secolului al VII-lea î.Cr. sau al Italiei între secolele XIII-XV, care au revenit apoi, impunând, respectiv, modelul democrației grecești comerciale și modelul orașului-stat modern.¹

Prin urmare, pentru ca o civilizație să intre în proces de evoluție, ea trebuie să ajungă la autodeterminare, fapt pentru care este necesară acțiunea creatoare a unor indivizi sau grupuri de indivizi cu aptitudini speciale, pe care masele să-i urmeze apoi, în virtutea tendințelor lor mimetice. Această viziune a dat naștere la numeroase obiecții, în special din partea comentatorilor de orientare marxistă, unele din ele cu o tentă evident propagandistică: „A.J. Toynbee neagă maselor orice rol activ, într-o vreme când, ca niciodată, aceste mase își exercită inițiativa, voința și hotărârea de a interveni în mersul devenirii istorice [...]”² etc. Caracterul conjunctural și tendențios al unor astfel de afirmații nu mai trebuie subliniat.

Istoria ne arată, însă, că procesul evolutiv nu este fără sfârșit, astfel că, la un moment dat, societățile intră într-o perioadă de declin, numită de către Toynbee faza de „destrămare a civilizațiilor”. Acest fenomen este determinat de eșecul autodeterminării, care se produce din cauza unor disfuncționalități în cadrul relației mimetice. Ele se produc pentru că „acțiunea mimetică nu constituie o acțiune autodeterminată și în cel mai bun caz ea se cristalizează sub forma unui obicei sau a unei deprinderi”.³ Ea este, prin urmare, un proces mecanic, ce presupune anumite pericole: fie adeviziunea maselor la ideile minorității creatoare devine una superficială, care poate înceta oricând, fie minoritatea creatoare apelează, în locul persuasiunii pașnice, la constrângeri pentru a determina masele să se supună împotriva voinței lor. În acest din urmă caz, consideră Toynbee, minoritatea creatoare se transformă în *minoritate dominantă*, adică într-un grup care, deși nu mai este creator, dorește să se mențină la putere și apelează la forță pentru a-și conserva poziția privilegiată. În acest caz, masele devin ceea ce Toynbee numește „proletariatul intern” al societății, care se constituie din majoritatea membrilor ei, care însă sunt alienați și adverși față de aceasta, întrucât nu-și mai găsesc locul firesc în interiorul ei.⁴

¹ *Ibidem*, pp. 315sq.

² N. Bagdasar, *op. cit.*, p. 36.

³ A.J. Toynbee, *op. cit.*, p. 347.

⁴ *Ibidem*, p. 376.

Pentru a descrie mai complet modul în care caracterul mecanic al procesului mimetic duce la pierderea autodeterminării, gânditorul britanic introduce conceptul de *nemesis*, considerat în sensul său original, de dreptate imparțială care sancționează excesele și restabilește echilibrul social.¹ Există mai multe forme pe care le poate lua această *nemesis*: idolatrizarea personalității efemere, idolatrizarea unei instituții efemere, idolatrizarea unei tehnici efemere, sinuciderea militaristă și intoxicarea prin biruință.

Idolatrizarea personalității creatoare constă în ipostazierea unui individ sau grup care a reușit să dea o ripostă reușită unei provocări, dar nu mai poate face față provocării succesive, „găsind chiar în biruința câștigată o gravă piedică în strădania de a-și continua rolul creator în epoca următoare”². Este atitudinea sintetizată de dictonul „a te culca pe lauri” și caracterizează, de pildă, auto-ipostazierea Atenei în postura de „educatoare a Eladei”, în vremea de după perioada de reforme ale lui Pericle, care a condus la eșecul tentativei de constituire a unității lumii grecești.

Idolatrizarea unei instituții efemere constă în considerarea unei instituții care a avut un rol benefic într-o anumită situație, ca având posibilitatea de a face față provocărilor ulterioare și în refuzul de a o adapta noilor cerințe. Acest fenomen, consideră Toynbee, s-a petrecut în cazul orașului-stat grecesc, considerat ca o soluție durabilă și în fazele târzii ale istoriei Greciei antice, sau în cazul Imperiului Roman de Răsărit.³

Idolatrizarea unei tehnici efemere este un fenomen întâlnit mai ales în domeniul tacticii și strategiei militare, unde o metodă de luptă care s-a dovedit funcțională într-o anumită perioadă, este utilizată și după ce condițiile se modifică și adversarul adoptă soluții noi și superioare, fapt ce duce la înfrângerea combatantului care nu-și actualizează procedeele tactice și strategice.

Sinuciderea militaristă se referă la menținerea unei atitudini de agresivitate neconținută, care s-a dovedit la un moment dat profitabilă, mai mult decât este necesar. Acest lucru a atras după sine, de exemplu, dispariția imperiului asirian, care, prin militarismul său constant, a sfârșit prin a-și consuma toate forțele, dar și a-și determina toți vecinii să se coalezeze împotriva sa, fapte care i-au fost fatale.

Intoxicarea prin biruință reprezintă un lucru analog, însă care are în vedere domeniul nemilitare. Toynbee oferă exemplul papalității hildebrandine care, după

¹ *Ibidem*, p. 414.

² *Ibidem*, p. 416.

³ *Ibidem*, p. 428sq.

ce a reușit să dobândească o poziție cu totul superioară pentru instituția eclesiastică occidentală, a continuat să utilizeze armele politice într-o manieră abuzivă și neconformă cu statutul Bisericii, urmărind să dobândească puterea politică de dragul puterii, ceea ce a condus până la urmă la decăderea instituției papale însăși.¹

Toate aceste fenomene marchează destrămarea civilizațiilor. O societate destrămată poate intra într-o fază de „pietrificare”, cum s-a întâmplat, după Toynbee, cu civilizația egipteană, cea elenă și cea extrem-orientală sau poate cunoaște o perioadă de dezintegrare, în urma căreia din ea apare o nouă civilizație, afiliată. Vom vedea în continuare care sunt fenomenele asociate acestei perioade de dezintegrare.

Am văzut că geneza civilizațiilor este un fenomen diferit față de evoluția lor. În același fel, declinul unei civilizații nu înseamnă și dispariția sau dezintegrarea sa. Dacă simptomul cel mai clar al destrămării civilizației este pierderea capacității de autodeterminare, criteriul după care se poate constata dezintegrarea ei este un fenomen de diferențiere pe care Toynbee îl numește „schismă socială”, care determină apariția unor facțiuni în corpul societății: minoritatea dominantă, proletariatul intern și proletariatul extern.

Minoritatea dominantă se constituie din elemente aparținând minorității creatoare, care încetează la un moment dat să-și mai îndeplinească funcția caracteristică, dar care doresc să-și mențină statutul social privilegiat, precum și din elemente aparținând majorității, care ajung să dețină funcții de conducere. În această situație, membrii acestui grup fac uz de mijloace coercitive și de forță în relațiile lor cu majoritatea, ceea ce conduce la o înstrăinare a celor două componente ale societății și la instaurarea unei stări de conflict permanent între ele.² Minoritatea dominantă este constituită de tipuri umane pe care Toynbee le consideră ca esențial negative, precum militaristul și exploatatorul colonial, feudalul japonez, dar și din elemente care, prin anumite trăsături pozitive, atenuează acest caracter malefic: funcționarul și administratorul roman, samuraiul sau mandarinul chinez.

Proletariatul intern reprezintă un grup de indivizi care apare în urma schismei din sânul societății și care, deși continuă să fie, de fapt, o parte a acesteia, nu au și de drept acest statut, adică nu sunt membri cu drepturi politice și juridice ai societății. De exemplu, în cazul societății elene, proletariatul intern era alcătuit din trei

¹ *Ibidem*, p. 469sq.

² *Ibidem*, p. 497sq.

categorii de indivizi: cetățenii orașelor-state elene, dezmoșteniți și ruinați în urma unor tulburări de natură politică sau economică; indivizii aparținând popoarelor cucerite; victimele comerțului cu sclavi.¹ Reacțiile proletariatelor interne sunt, la început, unele violente, care pot adesea degenera în mișcări sociale de amploare, cu rezultate de cele mai multe ori distructive, însă ulterior caracterul lor violent se diminuează și se ajunge la alte forme de protest, precum instituirea unor „religii superioare”, asemenea creștinismului sau budhismului Mahayana, care au un rol important în dezintegrarea finală a societăților în mijlocul cărora s-au născut.

Proletariatul extern reprezintă o populație care se separă, de asemenea, în urma unei schisme, de minoritatea dominantă, însă, „în vreme ce proletariatul intern continuă să fie, din punct de vedere geografic, amestecat cu minoritatea dominantă, de care s-a despărțit printr-o prăpastie morală, proletariatul extern nu este numai diferențiat din punct de vedere moral, ci este despărțit și fizic de minoritatea dominantă, printr-o graniță ce poate fi trasată pe hartă.”² În această categorie intră populațiile care au suferit influența civilizatoare a unei societăți, atâta vreme cât ea s-a aflat în evoluție, dar care încep să devină ostile după ce evoluția încetează și mirajul civilizator dispăre. Când o societate încetează să mai iradieze progres înspre exterior, ea e nevoită să fixeze granițe militarizate pentru a preveni acțiunile agresive ale „barbarilor” de la fruntariile sale. În aceste condiții, consideră Toynbee, timpul lucrează întotdeauna în favoarea proletariatului extern, a cărui presiune crește continuu, și care va ajunge, în cele din urmă să fuzioneze cu cel intern, în procesul de apariție al unei noi civilizații, afiliate. Trebuie observat un lucru important, anume acela că Toynbee conferă termenului „proletariat” un înțeles specific, diferit de cel uzitat de marxiști, care au introdus în circulație conceptul, astfel încât criticile marxiste, conform cărora gânditorul britanic nu a sesizat „marea chemare istorică și rolul determinant în societate”³ al proletarilor sunt lipsite de obiect.

În condițiile apariției, în urma schismelor, a celor trei subdiviziuni în corpul societății, au loc fenomenele caracteristice dezintegrării civilizațiilor: o *epocă de tulburări*, formarea *statelor universale*, intrarea în perioada de *interregnum*, fenomenul de *Völkerwanderung* din cursul *epocii eroice* și constituirea unei *Biserici universale*.

¹ *Ibidem*, pp. 506-507.

² *Ibidem*, p. 540.

³ Cf. N. Bagdasar, *op. cit.*, pp. 53-56.

Epoca de tulburări reprezintă o perioadă de convulsii sociale determinate de acțiunile violente despre care am amintit că au loc după constituirea proletariatului intern, și care reprezintă forme de expresie a protestului acestuia.

În urma acestor evenimente se constituie, ca o încercare de restabilire a ordinii, *statul universal*, care unifică între granițele sale toate populațiile care aparțin unei civilizații. Statul universal al civilizației elene, de exemplu, a fost Imperiul Roman, iar cel al civilizației ortodoxe ruse, Imperiul Moscovit. Rolul pozitiv pe care gânditorul britanic afirmă că îl au statele universale derivă din faptul că ele realizează o oarecare uniformitate a păturilor sociale stăpânite de ele și o ordine interioară superioară, prin intermediul instituțiilor specifice: comunicațiile, limbajele și scrierile oficiale, sistemul juridic, administrația, armata și sistemul fiscal. Cu toate acestea, statele universale au o durată limitată de existență deoarece, întrucât promovează un grad relativ înalt de toleranță, stimulează tendințele anarhice ale proletariatelor și, într-o oarecare măsură, le slujesc interesele.¹

Proletariatele externe sunt răspunzătoare, prin fenomenul „migrației barbarilor”, așa-numitul *Völkerwanderung*, de ceea ce Toynbee numește *epoca eroică*, adică de perioada în care tulburările sociale sunt cauzate de atacuri din exterior asupra diverselor civilizații. Epoca eroică coincide cu trasarea limitei frontaliere – numită de Toynbee, *limes* – între statul universal al unei civilizații și barbarii de dincolo de granițe. Presiunea proletariatelor externe crește continuu, pe măsură ce ei își însușesc diverse elemente ale civilizației pe care o atacă, în special militare, și culminează cu penetrarea granițelor și atacarea civilizației respective. Criza pricinuită de barbari ajunge să le fie fatală, însă, și acestora, întrucât ei nu reușesc să gestioneze urmările propriilor lor acțiuni. Se intră astfel într-un *interregnum*, o „epocă întunecată”, de tranziție, din care se va ieși treptat, prin instaurarea lentă a legalității și ordinii și prin apariția unei noi civilizații.²

Biserica universală este instituția prin care Toynbee consideră că se face, în fapt, legătura dintre o civilizație aflată în dezintegrare și civilizația afiliată ei. Faptul este evident mai ales în ceea ce privește civilizațiile contemporane, ajunse astăzi la cea de-a treia generație, care au, fiecare, la bază, câte o biserică. Această instituție are, în principal funcția de a concilia proletariatul intern și cel extern, devenind „matricea în care se va zămisi societatea nouă”³. Exemplul cel mai edificator, în acest sens, este Biserica Creștină, care a supraviețuit prăbușirii

¹ A.J. Toynbee, *op. cit.*, vol. II, pp. 11-108.

² *Ibidem*, pp. 168sq.

³ *Ibidem*, vol. I, p. 31.

Imperiului Roman, constituindu-se în centrul de iradiere spirituală care a condus la nașterea civilizației occidentale.

Cu aceasta, am încheiat prezentarea generală a „schemei conceptuale” de care se servește A.J. Toynbee pentru a construi ceea ce am numit o „morfologie a civilizațiilor”. Am enumerat „formele” utilizate de gânditorul britanic pentru descrierea obiectului său de investigație: conceptele de stat universal, biserică universală, proletariat intern și extern, minoritate creatoare și minoritate dominantă, epocă de tulburări, epocă eroică, *interregnum*, afiliere, evoluție, destrămare, dezintegrare. Am descoperit, de asemenea, care sunt conceptele sau cuplurile conceptuale care descriu legile evoluției civilizațiilor: cuplul *yin-yang*, cuplul provocare-ripostă (care pare să fie cheia de boltă a întregii expuneri) și legea raportului optim dintre acestea, cuplul retragere-revenire, ideea de *mimesis* și aceea de *nemesis*, cu diversele sale forme. Pentru a încheia seria argumentelor aduse în sprijinul ideii pe care am enunțat-o, anume aceea că Toynbee este autorul unei morfologii a civilizațiilor de tip istoricist, vom prezenta câteva observații referitoare la metoda utilizată în expunere de către gânditorul britanic.

3. În sensul cel mai larg, putem concluziona, alături de anumiți exegeți români, că metoda utilizată de Toynbee în monumentală sa lucrare este una comparativă, „îmbinând analiza istorică, sociologică și psihologică”¹. Ceea ce obține este o descriere a fenomenului istoric în ansamblul său care „face parte din aceeași familie spirituală cu morfologia culturii a lui Spengler”². Cu toate acestea, considerăm că sunt interesante câteva nuanțări venite din partea unora dintre criticii cei mai importanți ai concepției gânditorului britanic.

Astfel, în lucrarea sa *Societatea deschisă și dușmanii ei*, Karl Popper califică viziunea lui Toynbee ca fiind un exemplu edificator de „iraționalism istoricist contemporan”, și așază alături de ea, din acest motiv și în mod surprinzător, lucrarea lui A.N. Whitehead, *Process and Reality*.³ Popper recunoaște meritele de istoric ale lui Toynbee și nu-l acuză de iraționalism în interiorul domeniului său de cercetare istorică, unde consideră că acesta a utilizat o metodă de cercetare „funcionarmente rațională” în compararea probelor aduse în favoarea oricărei susțineri. Ceea ce Popper denumeste iraționalism s-ar exprima în faptul că Toynbee a cedat unei mode curențe în gândirea contemporană, aceea de „a nu lua

¹ C.I. Gulian, *Confruntări despre om și cultură*, București, Editura Academiei, 1972, p. 40.

² Al. Tănase, *op. cit.*, p. 167.

³ K.R. Popper, *op. cit.*, p. 273.

argumentele în serios și la valoarea lor reală, ci de a vedea în ele doar expresia unor mobiluri și tendințe mai profunde de natură irațională”¹. Critica lui Popper vine, deci, în buna tradiție a empirismului logic, să îl acuze pe Toynbee că nu se limitează la o argumentare după modelul științelor naturii și că încearcă să descopere legi și principii care sunt dincolo de posibilitatea verificării prin metoda falsificării. Or, prin asemenea metode o cercetare de acest tip nu poate avansa prea departe, fiindu-i anulată posibilitatea de a descoperi legi și forme generale. Critica lui Popper vizează istoricismul concepției lui Toynbee pentru faptul însuși că e un istoricism (lucru care, am mai văzut, îl deranjează pe cel dintâi din considerente politice, și nu teoretice), ceea ce, am arătat, este adevărat, însă nu-l face pe cel deal doilea automat, culpabil.

La polul opus se situează critica formulată de către Collingwood. În lucrarea *The Idea of History*, Collingwood îl califică pe Toynbee drept un reprezentant al „pozitivismului istoric”, considerând că principiile concepției sale sunt „principii derivate din metodologia științelor naturale”². Aceasta deoarece Toynbee împarte câmpul investigației istorice în subdiviziuni izolate, numite societăți, considerând că atunci când una dintre ele se dezintegrează, dispare definitiv și fără urme din istorie, izolează, de asemenea și indivizii, are o viziune naturalistă asupra istoriei, pe care o consideră un spectacol.³ După cum se poate observa, și critica lui Collingwood este destul de exagerată, și ea are în vedere mai ales faptul că Toynbee nu ar fi pus suficient accent pe continuitatea istoriei, idee foarte importantă pentru Collingwood, după care trecutul este „încapsulat” în prezent, fiecare eveniment prezent fiind o consecință a însumării tuturor faptelor ce l-au precedat, astfel încât sarcina istoricului nu e să descrie trecutul ca izolat, ci să-l descopere în „urmele” sale din prezent.

În sfârșit, o observație interesantă asupra operei lui Toynbee aparține unui interpret de factură marxistă, Jerzy Topolski care, în cartea sa *Metodologia istoriei*, afirmă că „concepția lui Toynbee, valoroasă în totalitatea ei, o descifrăm ca pe o manifestare a interpretării dialectice asupra istoriei și metodei de recreare a ei.”⁴ Această interpretare pornește de la importanța acordată de către Toynbee cuplului categorial provocare-răspuns, „pe care o putem trata ca pe o interpretare proprie a luptei contrariilor în limitele unor întreguri date, deci ca pe un izvor al

¹ *Ibidem*, p. 274.

² R.G. Collingwood, *op. cit.*, p. 161.

³ *Ibidem*, pp. 162-163.

⁴ J. Topolski, *op. cit.*, p. 141.

auto-dinamismului”¹. Lăsând la o parte interpretarea caracteristică (și eronată) a dialecticii ca luptă a contrariilor, dată de marxiști, trebuie să admitem că acest cuplu conceptual se referă, într-adevăr, la ceea ce Toynbee consideră a fi sursa auto-dinamismului civilizațiilor. Cu toate acestea, nu se poate vorbi, aici, de o dialectică în sensul autentic al cuvântului. Aceasta deoarece dialectica, după cum arată logicianul român Al. Surdu, „nu are nici un sens fără contradicție”². În sensul cel mai restrâns, dialectica aparține logicului. Odată cu Hegel, se poate admite și o dialectică autentică în afara logicului, însă nu în absența raportului de contradicție a termenilor, ceea ce la Toynbee lipsește, ca, de altfel, și o sinteză finală a lor. Provocare și ripostă sunt doi opuși complementari, denumind două procese succesive, și nu două categorii aflate în contradicție. Prin urmare, acest raport nu poate sta drept temelie pentru considerarea metodei lui Toynbee ca o dialectică a istoriei, ea rămânând ceea ce este, adică o morfologie de factură istoricistă.

¹ *Loc. cit.*

² Al. Surdu, *Introducere la dialogurile logice*, în Platon, *Opere*, Vol. VI, p. 20.

CÂTEVA ASPECTE ALE PROBLEMATICII ISTORISMULUI¹

În literatura românească de specialitate (și nu doar în cea românească, după cum vom vedea) persistă o confuzie terminologică supărătoare, aceea dintre conceptele de „istoricism” și „istorism”. În cele ce urmează ne propunem să lămurim această confuzie, printr-o cercetare a istoriei și sensului celor doi termeni, concentrându-ne atenția asupra istorismului, care are o utilizare mult mai frecventă și o sferă mai cuprinzătoare, incluzând și historicismul, care e considerat o specie a sa.

Într-o primă aproximație, să spunem că prin „istorism” înțelegem o concepție filosofică ce insistă asupra caracterului istoricește determinat al conștiinței și cunoașterii umane, precum și a necesității de a distinge net între istoria naturală și aceea umană. Istorismul se dorește a fi o critică a perspectivei iluministe asupra cunoașterii, excesiv normativă și anti-istorică. Aceasta întrucât consideră că istoria unui fenomen uman reprezintă explicația sa suficientă, că valoarea unui lucru poate fi întemeiată prin identificarea originilor sale, că natura unui fapt este în întregime cuprinsă în dezvoltarea sa în timp. El a ajuns din acest motiv să fie identificat cu relativismul și cu disoluția încrederii în perenitatea valorilor culturii occidentale, deoarece ridică relativismul istoric la rang de aspect constitutiv al vieții spirituale (situație care i-a determinat pe unii comentatori să vorbească de o „criză a istorismului”). O interpretare mai restrictivă restrânge istorismul la aspectul său metodologic: ar fi vorba doar de perspectiva și de metodele de cercetare adoptate în „științele spiritului” (și în special în istorie) la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. În fine, a devenit tot mai frecventă utilizarea sintagmei „noul istorism”, cu referire la unele dezvoltări de idei din critica și teoria literară contemporană din Statele Unite ale Americii.

Pe de altă parte, prin „istoricism” înțelegem teoria bine cunoscută a lui Karl Popper, expusă de acesta în *Mizeria historicismului*, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, precum și într-o serie întreagă de studii și articole referitoare la

¹ Text apărut în vol. *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XVI, coord. Alexandru Boboc, Nicolae I. Mariș, București, Editura Academiei Române, 2008.

organizarea socială și politică. Această teorie împărtășește unele idei ale istorismului în sensul de mai sus, dar are anumite note specifice, despre care vom vorbi la momentul potrivit, și care îl individualizează net, astfel încât confuzia terminologică este cu atât mai deranjantă.

În prezent, în contextul în care se discută despre o „criză istorismului” sau despre „noul istorism”, autorii de limbă engleză utilizează în mod nediscriminatoriu termenul *historicism*. El este considerat echivalentul germanului *Historismus* sau al francezului *historisme* și, uneori, al italianului *storicismo*. Cu toate acestea, arată Georg Iggers, inițial, în limba engleză se utiliza termenul *historism* pentru a traduce germanul *Historismus* (după cum vom arăta, spațiul german de idei este sursa acestui curent filosofic, și deci și a aparatului conceptual aferent), și abia în anii '40 ai secolului trecut s-a încetățenit utilizarea cuvântului *historicism*, care i-a luat locul în toate contextele.¹ De exemplu, dicționarul filosofic și psihologic al lui James Mark Baldwin din 1918 înregistrează termenul *historism*, dar nu și *historicism*.² În 1942 însă, lucrurile stau tocmai pe dos: în dicționarul filosofic editat de către Dagobert Runes, apare de data aceasta *historicism*, nu însă și *historism*.³

Acest fapt are două cauze. Prima dintre acestea este reprezentată de impactul pe care l-a avut în aceste medii filosofia croceeană a istoriei, așa-numitul *storicismo assoluto*, filosofia târzie a lui Croce, după care „viața și întreaga realitate nu sunt altceva decât istorie”⁴. Această concepție l-a influențat în mod semnificativ pe Collingwood și a contribuit la încetățenirea preferinței pentru echivalarea cu *historicism*. Un al doilea factor important a fost apariția discursului popperian asupra istoricismului, care a devenit extrem de influent odată cu publicarea lucrărilor *Societatea deschisă și dușmanii săi* (1945) și *Mizeria istoricismului* (1957). În introducerea la lucrarea sa *Societatea deschisă*, Popper definește istoricismul ca fiind o concepție ținând de științele sociale, care consideră că în acest domeniu există și funcționează anumite legi imuabile, care pot fi descoperite și în virtutea cărora este posibil să se emită predicții asupra viitorului.⁵

¹ G.G. Iggers, *Historicism: The History and Meaning of the Term*, în „Journal of the History of Ideas”, vol. 56, no. 1, Jan., 1995, pp. 129-152.

² Vide J.M. Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, New York, Macmillan Co., 1918.

³ D.D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, New York, Philosophical Library, 1942, p. 127.

⁴ B. Croce, *History as the Story of Liberty*, London, Allen & Unwin, 1941, p. 65. V. și B. Croce, *History, Its Theory and Practice*, New York, Harcourt, Brace and Company 1921.

⁵ K. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi*, trad. rom. D. Stoianovici, București, Editura Humanitas, 2005, vol. I, pp. 14sq.

Deși Popper a distins între *historicism* (*Historizismus*) și *historism* (*Historismus*)¹, această distincție a trecut neobservată, astfel că termenul utilizat de el pentru a denumi și critica o anumită viziune asupra istoriei umane, a început a fi utilizat cu referire la toate speciile de istorism, datorită mai ales extraordinarei popularități dobândite de doctrina popperiană în mediile filosofice și în afara acestora.

Se pare că, în mod indirect, Popper este responsabil și de modul în care această confuzie terminologică s-a transmis și în mediul literaturii românești de specialitate, unde influența comentariilor marxiste a fost determinantă. Astfel se poate spune că decisiv a fost modul în care Popper a fost receptat în ideologia sovietică, drept un critic al perspectivei hegeliene și mai ales a celei marxiste asupra istoriei. Din acest motiv, *Marea Enciclopedie Sovietică*, spre exemplu, reține doar termenul „istoricism”, care trimite la înțelegerea istoriei din perspectiva legilor (dialectice) care o determină în manieră teleologică, ceea ce arată că marxist-leniniștii au preluat cu precădere sensul lui Popper.²

Pe de altă parte, însă, există și o serie de lucrări în românește, de asemenea de inspirație marxistă, care încearcă să așeze lucrurile în ordine. Spre exemplu, în 1982 a apărut traducerea cărții lui Adam Schaff, *Istorie și adevăr*, în care autorul, referindu-se la *istorism*, integrează în această orientare și ceea ce Popper numește *historicism*, însă consideră că acesta săvârșește o gravă confuzie, afirmând că „istorismul este o metodă ce urmărește prognoza istorică”³.

În ceea ce privește istorismul, consideră A. Schaff, „acceptiile termenului sunt nu numai diverse, dar și dintre cele mai contradictorii”⁴. În opinia majorității specialiștilor, termenul pare să se fi născut, arată autorul polonez, dintr-o contestare a ideilor epocii Luminilor, chiar dintr-o combatere a acestora. El trimite în primul rând la o negare a ideii raționaliste asupra caracterului imuabil al naturii umane și al legilor acesteia, în maniera în care procedează Giambattista Vico, pornind de la o critică a cartezianismului. Istorismul ar fi, deci, „o tendință de a percepe întreaga natură, societatea și omul în continuă mișcare, în permanentele lor transformări”⁵. Deși, arată Schaff, anumiți autori

¹ G.G. Iggers, *op. cit.*, p. 137.

² Vide B.A. Grushkin, *Historicism*, în *The Great Soviet Encyclopedia*, 3rd Edition, New York, Macmillan, 1970, vol. X, pp. 88-89.

³ A. Schaff, *Istorie și adevăr*, trad. rom. A. Boboc și I. Mihăilescu, București, Editura Politică, 1982, p. 221.

⁴ *Ibidem*, p. 220.

⁵ *Loc. cit.*

au poziții ceva mai nuanțate, precum Troeltsch, care identifică istorismul cu istorizarea cunoașterii și cunoștințelor noastre, reducând-ul la istorizarea gândirii, a ideilor, totuși orientarea generală este aceeași: a introduce schimbarea permanentă în imaginea despre lume.

O abordare mai completă a problemei istorismului o găsim în lucrarea lui Jerzy Topolski, *Metodologia istoriei*, apărută la noi în 1987. Aici, recunoscând că acest concept „face parte dintre cele mai ambigue concepte”¹, autorul enumeră șase accepțiuni ale termenului în discuție. Acestea ar fi: (1) istorismul general, adică „simpla subliniere a mișcării permanente și a schimbărilor în istorie”; (2) istorismul absolut (relativismul) care consideră că, dată fiind irepetabilitatea faptelor, este imposibil să se obțină o imagine obiectivă a evenimentelor istoriei; (3) istorismul lui Popper, care denumeste „diverse filosofii ale istoriei care tind să descopere unele legi istorice ce ar facilita previziunea desfășurării istorice”; (4) istorismul ca sinonim al filosofiei istoriei; (5) istorismul existențial (Heidegger, Ortega y Gasset, Sartre în prima perioadă) care accentuează „istoricitatea” omului; (6) istorismul dialectic al lui Marx și Engels. Se poate observa cu ușurință că, asemenea lui Schaff, și Topolski include punctul de vedere al lui Popper între variantele istorismului.

Discuția cu privire la această problemă nu se limitează la traduceri. Mircea Florian, spre exemplu, într-unul din cursurile sale din anii 1978-1948, publicat apoi sub titlul *Introducere în filosofia istoriei*, consideră că istorismul reprezintă „acea concepție mai nouă care susține dependența istorică a tuturor formelor de cultură”, fiind o „încoronare a simțului istoric prin dezvoltarea radicală mai ales a ultimelor două componente ale numitului simț”². Simțul istoric este un fapt psihosocial complex, care constă dintr-un ansamblu de patru elemente corelative. Cel dintâi dintre ele ar fi, după filosoful român, convingerea că „omul și bunurile sale n-au fost dintotdeauna așa, ci s-au format în decursul timpului”³, modificându-se continuu și, prin urmare, schimbarea este însăși natura omului. Conform celui de-al doilea, orizontul istoriei se află într-o continuă lărgire, prin încorporarea succesivă a mereu altor „blocuri ale trecutului”. Cea de-a treia componentă a simțului istoric este „simțul fluidității, al mutației lucrurilor, al vremelniciilor”⁴, care ne determină să conștientizăm că tot ceea ce acum pare fix și

¹ J. Topolski, *Metodologia istoriei*, trad. rom. A. Țapu, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1987, p. 113, nota 8.

² M. Florian, *Introducere în filosofia istoriei*, București, Editura Garamond, f.a., pp. 75, 78.

³ *Ibidem*, p. 76.

⁴ *Loc. cit.*

imuabil, este, de fapt, trecător și instabil, având un început, o dezvoltare și o extincție. După Florian, acesta este factorul care împiedică prezentul de a se „dogmatiza pe sine”. Problema care se naște însă imediat este dacă dincolo de această eternă fluiditate mai rămâne ceva permanent și durabil, care să ne permită să dobândim cunoștințe referitoare la aceste fenomene.

Cea de-a patra și ultima componentă a simțului istoric este ceea ce filosoful român numește „dreptatea istoriei”, adică ideea conform căreia fiecare perioadă are trăsături proprii pe care, dacă dorim să le înțelegem, trebuie să le gândim „din interior”, strămutându-ne, „diletant și oarecum estetist”, în contextul perioadei respective. Aceste două din urmă elemente ar constitui, conform lui Mircea Florian, temelia istorismului.

În aceste condiții, confuzia care se mai face uneori între cei doi termeni constă mai ales în denumirea istorismului cu termenul „istoricism”, deși am văzut că cel de-al doilea poate fi considerat o variantă a primului. Traian Herseni, de exemplu, atunci când discută despre relația dintre istorie și sociologie, critică „istoricismul”, înțelegând prin acesta viziunea conform căreia societatea are un caracter istoric (adică tocmai istorismul), susținând că sociologia trebuie să treacă dincolo de istorie și să adopte un punct de vedere static. În publicațiile recent apărute din cele mai diverse domenii, se perpetuează aceeași eroare. Într-un articol în care discută despre raportul dintre discursul literar și cel istoric, Roxana Cheschebec vorbește despre „noul historicism” (în sensul amintit de noi mai sus) ca de un tip de critică în care „orice text literar nu poate fi înțeles fără a se face apel la contextul în care a fost conceput”¹. Acesta este însă tocmai istorismul în varianta teoretizată, între alții, de Collingwood sau Gadamer. Traducând un articol al lui Martin Beck, Veronica Lazăr și Andrei State utilizează termenul „istoricism” în sensul de cercetare pasivă a premiselor trecute ale prezentului, care limitează analiza istorică la o reprezentare a ideilor și stereotipurilor noastre despre trecut”, prin opoziție cu „istoricitatea”, care este „posibilitatea de a experimenta istoria într-o manieră activă”. După cum se poate vedea, în ambele cazuri e vorba de ceea ce noi am denumit istorism, diferența fiind făcută de limitele ce se impun „reactualizării trecutului”, ca să folosim expresia lui Collingwood.² Desigur că nu lipsesc nici cazurile de utilizare corectă: spre exemplu, Ion Cordoneanu, într-un articol despre Mircea Eliade, utilizează termenul

¹ R. Cheschebec, *Stereotipurile identitare sexuale la limita dintre literatură și istorie*, în „The Erasmus Journal”, disponibil on-line la <http://erasmus.org.ro/art6.htm>.

² M. Beck, *Despre formatarea istoriei*, trad. rom. V. Lazăr și A. State, în „Ideea. Artă și societate”, nr. 23, 2006. Cf. <http://www.ideea.ro/revista/index.php>.

„istoricism”, în accepțiunea sa popperiană, cu referire la filosofia hegeliană și aceea marxistă a istoriei.¹ Exemplele de acest gen pot fi, desigur, multiplicat.

2. Trecând mai departe, să ne ocupăm acum de istoria conceptului de istorism. O bună prezentare a acesteia o constituie articolul deja citat, al lui G. Iggers, care identifică prima utilizare a termenului *Historismus* la Friedrich Schlegel.² Într-un fragment de manuscris din 1797, care conține însemnări filologice, Schlegel se referă la „istorismul lui Winkelman”, care ar fi inaugurat o nouă epocă în filosofie recunoscând caracterul distinct, și natura cu totul unică a antichității. Prin contrast, ceilalți filosofi iluminiști distorsionau caracterul specific al antichității, interpretând-o în termeni și categorii proprii secolului al XVIII-lea. La rândul său, Novalis, în anul imediat următor, așează istorismul printre alte metode filosofice – metoda lui Fichte, a lui Kant, metoda matematică, cea artistică ș.a. – fără însă a explicita pe larg în ce constă aceasta.

În prima jumătate a secolului al XIX-lea, conceptul a fost utilizat ocazional în spațiul german, de către Fichte, Christoph Branniss sau Carl Prantl, într-o accepțiune apropiată de aceea a lui Schlegel. *Historismus* denumea un tip de gândire orientată istoric, ce trata individualul în contextul său concret spațio-temporal, spre deosebire de abordarea empiristă, interesată de fapte, dar și de filosofia sistematică a istoriei de inspirație hegeliană, care tinde să ignore factualitatea.³ În 1879, Karl Werner a publicat o carte despre Giambattista Vico⁴, în care viziunea istoristă a acestuia este reliefată prin sublinierea ideii sale conform căruia singura realitate pe care o poate cunoaște omul este istoria. Aceasta deoarece istoria este făcută de către oameni, astfel că reflectă intențiile acestora, deci conține sensuri ce se cer descifrate. Natura, pe de altă parte, nu e o creație a omului, astfel că nu reflectă sensuri, și deci nu poate fi înțeleasă. Această lucrare a contribuit decisiv la impunerea unei perspective care leagă istorismul de un anumit idealism epistemic ce va marca decisiv mai târziu scrierile lui Croce și Collingwood: conform acesteia, istoria este întotdeauna o istorie a gândirii, întrucât se ocupă de sensuri și intenții (ce stau întotdeauna în spatele faptelor oamenilor) care trebuie interpretate și înțelese.

¹ I. Cordoneanu, *Religie și ideologie la Mircea Eliade*, în „Journal for the Study of Religions and Ideologies”, no. 10, Spring 2005, pp. 219-231.

² G. Iggers, *op. cit.*, p. 130.

³ *Loc. cit.*

⁴ K. Werner, *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher*, Viena, W. Braumüller, 1879.

În acest context ideatic a apărut o serie de gânditori reuniți de exegeză în ceea ce s-a numit Școala istorică germană. Aceștia, deși nu au utilizat niciodată conceptul de istorism, și-au însușit ideile menționate mai sus și au teoretizat asupra consecințelor metodologice ale lor în cercetarea istorică.

Leopold Ranke, spre exemplu, a distins între ceea ce el a numit abordarea filosofică și aceea istorică. Pe de o parte, filosofia tinde să reducă realitatea la un sistem care lasă deoparte aspectele unice ale lumii istorice, iar pe de altă parte abordarea istorică urmărește înțelegerea generalului prin imersiunea în particular. Reconstrucția critică a evenimentelor istorice permite însă, după Ranke, identificarea marilor forțe care configurează istoria în ansamblu. Fiecare entitate istorică, fie că e vorba de indivizi sau de instituții precum statele, națiunile sau bisericile constituie întreguri cu sens care își au locul lor în economia planului voinței divine. Din acest motiv, cercetarea istorică nu se limitează la reconstrucția evenimentelor trecute, ci caută schema coerentă în care aceste evenimente se integrează (ceea ce apropie această viziune de filosofia istoriei de inspirație hegeliană).¹

O expresie ceva mai sistematică a acestor idei o găsim la Johann Gustav Droysen. În special în scrierea sa *Historik*, el caută să formuleze principiile cercetării istorice, al cărei caracter științific presupune trecerea dincolo de examinarea critică a surselor, către înțelegerea coerenței istoriei. Această coerență poate fi descoperită însă nu pe calea logicii inductive sau deductive caracteristice științelor naturii, ci prin ceea ce Droysen numește „interpretare”. Interpretarea presupune că faptele studiate de istoric ascund o serie de sensuri care, odată supuse interpretării, ne permit înțelegerea adecvată a acestor fapte, ceea ce face ca istoria să aibă un caracter hermeneutic, rămânând cu toate acestea o știință.

Diferența esențială dintre metodologia istoriei și aceea a științelor naturale apare cu evidență la Dilthey și la unii reprezentanți ai neo-kantianismului, precum Windelband și Rickert. Mai degrabă decât să distingă radical istoria de filosofie, aceștia au operat o delimitare între științele naturii și acelea ale spiritului (între care sunt incluse istoria și filosofia), ceea ce reflectă progresul științelor pozitive și constituirea unei metodologii proprii științelor, care nu mai era considerată, odată cu depășirea pozitivismului, ca fiind adecvată științelor umaniste.²

¹ L. von Ranke, *The Theory and Practice of History*, (G.G. Iggers, K. von Moltke, eds.), New York, Irvington, 1983.

² Vide W. Dilthey, *Construcția lumii istorice în științele spiritului*, trad. rom. V. Drăghici, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1999.

Văzut astfel, ca o viziune ce oferă cadrul metodologic pentru studiul lumii sociale și culturale, istorismul avea valențe pozitive, date mai ales de ideea coerenței fundamentale a istoriei. Acest caracter a fost pus în discuție de către unii economiști, precum Eugen Dühring sau Carl Menger, care au criticat abordarea istorică a problemelor economice, utilizând termenul în sens negativ, pentru a denumi abandonarea teoriei riguroase din cercetările de economie precum și confuzia dintre teoria economică și istoria economiei.¹

Din cele spuse mai sus se poate vedea că, în perioada despre care am vorbit, *Historismus* era un termen care denumea atât principiile fundamentale a ceea noi am numit istorism, cât și, prin credința în existența unei coerențe fundamentale, a unui principiu al istoriei, elementele esențiale a ceea ce, de la Popper încoace, poartă numele de istoricism. Lucrurile aveau să se schimbe în primele decenii ale secolului al XX-lea, când s-a produs ceea ce s-a numit „criza istorismului”.

3. Această perioadă a adus cu sine renunțarea la convingerea că istoria umanității are un caracter coerent, că în spatele ei s-ar ascunde un principiu întemeietor (care determină caracterul progresiv al istoriei). În ceea ce privește ideea de progres, istoriștii au avut, în secolul care-l desparte pe Ranke de Friedrich Meineke, o atitudine ambivalentă: pe de o parte, odată ce au considerat că fiecare epocă este unitară în sine și trebuie înțeleasă în proprii săi termeni, progresul nu mai poate fi justificat. Pe de altă parte, atât Ranke, cât și Droysen împărtășeau credința lui Hegel în caracterul unitar și evolutiv, progresiv al culturii occidentale. Chiar și Meineke avea o viziune similară despre cultura germană.²

Cel care a vorbit mai întâi despre o „criză a istorismului” a fost Ernst Troeltsch, într-un articol publicat în „Die Neue Rundschau”, intitulat *Die Krisis des Historismus (Criza istorismului)*, precum și, mai pe larg, în lucrarea sa din 1922, *Istorismul și problemele sale: problema logică a filosofiei istoriei*.³ El admite faptul că metodele istorismului sunt întrutotul adecvate pentru studiul fenomenelor culturale, însă subliniază faptul că, dusă până la capăt, logica principiilor sale fundamentale conduce la concluzia inevitabilă după care valorile și convingerile caracteristice lumii și culturii occidentale sunt relative, astfel că nu au o valoare absolută. Problema, consideră Troeltsch, este aceea că opinia conform căreia ideile și valorile umane sunt condiționate istoric și supuse deci

¹ G.G. Iggers, *op. cit.*, p. 132.

² *Ibidem*, p. 133.

³ E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Berlin, 1922.

schimbării a ajuns una dominantă, inevitabilă pentru occidentalul sfârșitului secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea.

Pentru Karl Mannheim fenomenul este la fel de evident, însă nu îi produce o îngrijorare la fel de mare. El consideră că „istoricismul nu este o tendință vremelnică sau o modă. Nu este un curent intelectual. Este temelia pe care ne construim observațiile despre realitatea social-culturală. Nu este ceva plănuit ingenios sau ceva programatic. Este solul dezvoltat organic, cu adevărat imaginea lumii însăși, care a luat ființă după ce concepția medievală despre lume, condiționată religios s-a destrămat și după ce imaginea despre lume secularizată a iluminismului care a crescut din ea – cu ideea ei fundamentală, de Rațiune supratemporală – a fost depășită dialectic.”¹ Mannheim este de părere că istorismul reprezintă condiția însăși a existenței moderne, fiind mai puțin un rezultat al dezvoltării cunoașterii științifice, cât unul al transformării sociale a lumii moderne, care a condus la destructurarea valorilor tradiționale.

Discuția privitoare la relativitatea valorilor istorice a fost deschisă de către Nietzsche în „considerațiunea sa inactuală” intitulată *Despre foloasele și daunele istoriei pentru viață*² deși nici el nu utilizează conceptul despre care discutăm. Acesta critică violent abuzul de studii istorice din universitățile germane, considerând că sunt irelevante și au un efect paralizant asupra acțiunii umane. De altfel, Nietzsche critică mereu, pe parcursul întregii sale opere, faptul că istoria a constituit într-o mult prea mare măsură cheia înțelegerii culturii umane, întrucât consideră că ea nu are nici o semnificație, cu toate că, pe de altă parte, nici o evadare din istorie nu este posibilă.

Pentru Troeltsch, care a fost mai întâi de toate un teolog, problema ridicată de Nietzsche are în primul rând consecințe asupra religiei creștine și înțelegerii acesteia. În cartea sa *Characterul absolut al creștinismului și istoria religiei*³, el admite faptul că studiul istoric al creștinismului a condus la subminarea pretenției acestuia de a fi singura religie adevărată și la descoperirea multitudinii credințelor. Cu toate acestea, el dorește să salveze atât credința creștină, cât și atașamentul față de valorile culturale occidentale, obiectiv care ar putea fi atins pe două căi. Prima dintre acestea ar fi renunțarea la abordarea istorică a culturii și religiei. Troeltsch consideră că această soluție nu este practicabilă, însă ea a fost urmată de către o

¹ K. Mannheim, *De Historismus*, în *Wissenssoziologie*, Neuwied am Rhein, 1970, pp. 246-247.

² Fr. Nietzsche, *Considerații inactuale*, în Fr. Nietzsche, *Opere complete*, vol. 2, trad. rom. S. Dănilă, Timișoara, Editura Hestia, 1998, pp. 161-221.

³ E. Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen, 1902.

serie de teologi protestanți, precum Albert Ritschl, Karl Barth sau Rudolf Bultmann. Aceștia au preferat să întemeieze religia pe actul credinței, combinând o idee a unei divinități cu totul transcendentă cu o perspectivă pesimistă asupra naturii umane și a cursului istoriei, care conduce la respingerea netă a valorilor culturale ale burgheziei moderne. Or, tocmai aceste valori dorea Troeltsch să le apere de acțiunea dizolvantă a gândirii istoriste.¹ De aceea, în *Der Historismus und seine Überwindung* (*Istorismul și depășirea lui*, 1924), el încearcă acest lucru printr-o tentativă de a realiza o sinteză a valorilor occidentale în urma unui studiu istoric detaliat al culturii Occidentului. Încercarea sa a făcut obiectul mai multor critici, între care, de exemplu, aceea a lui Otto Hintze arată că există două sensuri în care poate fi înțeles istorismul: pe de o parte, istorismul ca *Weltanschauung*, așa cum îl vede Troeltsch, în care caz are sens să se vorbească despre încercarea de a rezolva criza în care acesta se găsește, iar pe de alta istorismul ca o structură categorială logică a gândirii (*einer logischen Kategorialstruktur*), unde această discuție nu mai are sens. În prima accepțiune este vorba despre o perspectivă filosofică între altele posibile, dar în a doua istorismul este o teorie cu rigoare comparabilă cu aceea a științelor exacte, astfel că nu poate fi surmontat.²

Aceeași convingere pe care o formulează Hintze este împărtășită și de alți gânditori de primă mărime, care observă că este tot mai greu de argumentat în favoarea caracterului imuabil și unic al valorilor occidentale și iau act de istoricitatea esențială a existenței umane, cu implicațiile relativiste pe care aceasta le aduce cu sine.

Max Weber, spre exemplu, adept mai degrabă al unei metodologii științifice, raționale, considera că istorismul nu poate oferi un răspuns consistent pentru problema valorilor, ci mai degrabă dezvăluie o lume etică lipsită de raționalitate. El considera, asemenea lui Rickert și, mai apoi, Collingwood, că problemele pe care le ridică teoreticienii sunt determinate de perspectivele lor valorice, iar cunoașterea reflectă un context social și cultural specific, manifestat în istorie. Modul în care noi înțelegem realitatea nu reflectă această realitate însăși, ci mai degrabă este un produs al răspunsurilor pe care teoreticienii le formulează pentru problemele pe care le-au formulat într-un context istoric specific. De aceea, modul în care noi înțelegem lumea se schimbă mereu, după cum contextul istoric se modifică, și deci trebuie mereu revizuit prin cercetări continue. Ceea ce rămâne

¹ G.G. Iggers, *op. cit.*, p. 134.

² O. Hintze, *Troeltsch und die Probleme des Historismus*, în *Soziologie und Geschichte*, II, 2, Göttingen, 1964, p. 366.

însă o constantă, consideră Weber, este logica investigației științifice, care, deși este produsul civilizației occidentale, are cu toate acestea validitate universală.¹

O perspectivă diferită, esențialmente optimistă, este aceea expusă de Friedrich Meineke, mai cu seamă în *Entstehung des Historismus* (1936). El vede depășirea crizei istorismului în accentuarea unor trăsături ale acestuia pe care le consideră fundamentale pozitive. După Meineke, istorismul este un mod de gândire care își are sursa în tradiția culturală specific germană, care a înlocuit noțiunea de lege generală a naturii cu o perspectivă genetică ce se concentrează asupra unicității și rolului individului în istorie. În consecință, tradiția istorică germană este considerată „stadiul cel mai înalt atins până acum în domeniul înțelegerii lucrurilor omenești”, cea mai importantă cucerire intelectuală a omenirii de la Reformă încoace, fiind o expresie a superiorității culturii germane.² Influențat de unele accente neo-platonice ale filosofiei clasice germane, și în special de gândirea lui Goethe, Meineke a crezut că soluția pentru relativismul la care conduce gândirea istorică într-o lume eterică, superioară, a culturii, în care politica nu mai are nici un rol, deși mai înainte ea îl preocupase semnificativ. Cu toate acestea, el admite că aspectele spontane și iraționale ale vieții, puse în evidență de către istorici reprezintă o problemă pe care tradiția raționalistă occidentală nu a reușit să o rezolve.

Înafara spațiului german, istorismul a cunoscut, de asemenea, o dezvoltare semnificativă, culminând cu istorismul absolut, al cărui reprezentant este Benedetto Croce, alături de Jose Ortega y Gasset și Robin George Collingwood, în Anglia. Considerând că naturalismul este o metodă inadecvată pentru înțelegerea problematicei omului, acești gânditori au subliniat unicitatea și caracterul individual al lumii istorice. Evitarea unui relativism și subiectivism absolut este posibilă deoarece atât Croce, cât și Collingwood, au considerat (spre deosebire de Meineke, pentru care individualul era inefabil, și deci sustras investigației raționale) că gândirea însăși are o structură rațională, ceea ce permite depășirea subiectivismului radical implicat de conceptul de *Verstehen*, așa cum l-au teoretizat istoricii germani. Întrucât reprezintă istorismul în forma sa cea mai „tare”, de *storicismo assoluto*, în cele ce urmează vom expune mai în detaliu perspectiva lui Croce.

4. Istorismul absolut al lui Croce s-a cristalizat în contextul unei prelungite polemici care s-a purtat între acesta și un alt reprezentant de marcă al

¹ M. Weber, *Objectivity in Social Science and Social Policy*, în E.A. Shils and H.A. Finch (eds.) *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, Glencoe, Illinois, 1949, pp. 170sq.

² G.G. Iggers, *op. cit.*, p. 135.

neohegelianismului italian, Giovanni Gentile, începând cu anul 1906. Polemica debutează odată cu recenzia făcută de către Gentile lucrării lui Windelband *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*,¹ în care filosoful italian enunță teza identității dintre filosofie și istoria filosofiei. Ulterior, într-un alt articol, Gentile arată că fiecare concepție filosofică presupune istoria filosofiei, iar fiecare istorie a filosofiei are în spate o concepție filosofică, ceea ce înseamnă că fiecare creație filosofică este parte a istoriei filosofiei, dar și că orice creație nouă presupune cunoașterea istoriei filosofiei.²

Gânditorul italian vorbește despre trei faze ale nașterii oricărei concepții filosofice noi: o primă etapă, în care cineva are doar o idee vagă asupra filosofiei, urmată de o a doua etapă, în care ajunge să cunoască ideile unui anumit filosof, și de o a treia, în care critică aceste idei, constituindu-și astfel propria sa doctrină. Gentile numește această ultimă fază „momentul istorico-filosofic”, accentuând asupra unității celor trei etape, ce constituie un singur proces.³

În replică, Benedetto Croce consideră că Gentile greșește prin aceea că nu distinge etapa istorică de aceea filosofică. După Croce, istoria și filosofia reprezintă două domenii distincte ale spiritului, iar procesul amintit își are finalul nu în filosofie, ci în istorie, și anume într-o a patra fază, atunci când concepția filosofică nouă este valorizată din punct de vedere istoric.⁴

Același punct de vedere îl exprimă Croce și în *Lineamenti di una logica*, apărută în 1905, unde introduce în discuție și o a treia formă a spiritului, și anume arta. Astfel, arta și filosofia reprezintă două forme diferite ale experienței: arta surprinde aspectele individuale ale existenței, în timp ce filosofia elaborează concepte universale. Sinteza dintre cele două modalități de raportare la real o face judecata istorică, ce conține în sine atât individualul, cât și universalul, fiind, din acest motiv, cea mai concretă formă de cunoaștere. De aici mai rezultă anterioritatea logică a artei și filosofiei în raport cu istoria, care nu le determină evoluția în nici un fel.⁵

¹ Publicată în „La Critica”, V, 1907, pp. 146-151.

² G. Gentile, *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, în „La Critica”, VII, 1909, pp. 143-149.

³ *Idem*, *Lettere a Benedetto Croce*, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 337-339.

⁴ B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile*, Milano, Mondadori, 1981, pp. 216-218.

⁵ *Idem*, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, Neapole, Gianni, 1905, pp. 57-58, 91.

Gentile a replicat arătând că atunci când citim o lucrare filosofică, intrăm deja într-un dialog cu autorul, ceea ce înseamnă că momentul istoric (reconstrucția în minte a gândirii pe care o studiem) coincide cu cel filosofic.¹

După opinia lui Croce, însă, atunci când studiem un autor (de pildă, pe Platon) nu putem realmente judeca ideile lui. Acest lucru se poate face numai printr-o judecată singulară, în care intuiția de la baza gândirii lui Platon este sintetizată cu un concept general pe care ni-l procură filosofia. Dacă ne lipsește acea intuiție, nu putem judeca o concepție ce aparține trecutului.²

La rândul său, Gentile consideră că acea intuiție nu ne poate fi dată în nici un alt mod decât prin cunoașterea circumstanțelor individuale în care se naște o anumită concepție filosofică. Aceasta înseamnă o cunoaștere istorică, esențială deoarece nici o doctrină filosofică nu apare în abstract, ci în împrejurări concrete. Este posibil, consideră el, să înțelegem în abstract ideile lui Platon, însă nu și adevărata lor semnificație. Prin urmare, filosofia nu este posibilă fără a fi în același timp o reconstrucție a istoriei filosofiei. Filosofia și istoria ei sunt, deci, identice.³

În 1909, Croce publică o a doua ediție din *Logica* sa, în a cărei a treia secțiune tratează despre identitatea dintre istorie și filosofie. Pare, deci, că ar fi fost convins de argumentele lui Gentile, însă modul său de a concepe această identitate este radical diferit. În prima ediție el gândea istoria ca pe o sinteză de intuitiv și conceptual. Prin urmare, istoria conține și presupune filosofia. Acum va spune, însă, că filosofia presupune, la rândul ei, istoria. Aceasta deoarece orice judecată de factură filosofică se naște ca răspuns la o anumită întrebare, care este istorică, prin natura sa (adică determinată istoricește).⁴ Această idee o pregătește pe aceea exprimată în *Teoria e storia della storiografia*, ce reprezintă ultimul cuvânt al lui Croce, după care gândirea istorică este începutul și finalul întregii gândiri, iar filosofia este doar o metodologie a istoriei.⁵ Vom reveni pentru a examina mai detaliat aceste chestiuni în cele ce urmează.

În ceea ce-l privește pe Gentile, el a rămas consecvent ideii sale, după care filosofia reprezintă fundamentul oricărei gândiri. Reconstituind concepția unui filosof din trecut, spre a o cunoaște, construim prin aceasta propria noastră doctrină. Această perspectivă a stat la baza conceperii de către Gentile a spiritului

¹ G. Gentile, *op. cit.*, pp. 338-339.

² B. Croce, *op. cit.*, pp. 219-220.

³ G. Gentile, *op. cit.*, pp. 348-349.

⁴ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, ed. V, Bari, Laterza, 1928, pp. 126-128.

⁵ *Idem*, *Teoria e storia della storiografia*, ed. VI, Bari, Laterza, 1948, pp. 136-151.

ca act pur. Conform acestei viziuni, realitatea nu e altceva decât gândire în acțiune, *pensiero pensante*. Realitatea trecută, înțeleasă astfel, este *pensiero pensato*, și poate deveni reală din nou atunci când redevine gândire în acțiune, adică atunci când regândim gândirea trecută.¹ Acest proces dialectic are două faze: în prima, repetăm gândirea trecută, regândind-o ca și când ne-ar aparține, și astfel o actualizăm. În cea de-a doua gândirea trecută e absorbită de propria noastră gândire în acțiune, și capătă astfel o nouă obiectivitate. Prin urmare, filosofia este istorie, dar este, în același timp, depășirea ei, motiv pentru care, pentru Gentile, istoria filosofiei devine însăși istoria universală.²

Avem de-a face, prin urmare, cu două modalități de a concepe identitatea dintre istorie și filosofie: „În versiunea lui Croce, istoria reprezintă începutul și sfârșitul întregii gândiri, iar filosofia este concepută ca un aspect al istoriei. În versiunea lui Gentile, pe de altă parte, filosofia este începutul și sfârșitul întregii gândiri, iar istoria este văzută doar ca un aspect al filosofiei”³. Putem deci vorbi despre concepția lui Gentile ca despre un istorism moderat, care păstrează filosofiei un loc privilegiat, în timp ce Croce este un istorist radical, ce afirmă primatul absolut al istoriei. Vom vedea în continuare, pe larg, cum argumentează această idee.

Gândirea lui Croce nu reprezintă, după cum el însuși mărturisea, un sistem, ci doar o serie de *sistemazioni*, fapt ce exprimă convingerea sa că nu poate exista o filosofie definitiv încheiată.⁴ În opinia lui David D. Roberts, concepția filosofică a lui Croce prezintă trei componente fundamentale: „mai întâi, imanentismul radical, sau anti-transcendență; în al doilea rând o formă relativ mundană de idealism filosofic; și, în al treilea rând, un accent pe istoricitatea radicală a lucrurilor.”⁵

Imanentismul consistă dintr-un refuz al filosofului italian de a admite existența altei lumi decât a celei umane, istorice, idee preluată de la Vico, ceea ce-l determină să elimine orice transcendență din modelul său ontologic. El adoptă un limbaj idealist, vorbind despre existența unui „spirit”, care însă nu e altceva decât spiritul uman individual, și corelatul său, spiritul uman în genere, care nu pot fi concepute separat, ci doar într-o relație dialectică. Pentru acest motiv se vorbește

¹ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, Sansoni, 1975, pp. 183-196.

² *Loc. cit.*

³ R. Peters, *Croce, Gentile and Collingwood on the Relation between History and Philosophy*, în *Philosophy, History and Civilization. Interdisciplinary Perspectives on R.G. Collingwood*, Cardiff, University of Wales Press, 1995.

⁴ B. Croce, *Pratica*, pp. 405-406.

⁵ D.D. Roberts, *op. cit.*, p. 57.

despre un „idealism mundan” al lui Croce. În fine, ideea de istoricitate radicală a lucrurilor este, iarăși, o influență vichiană, și înseamnă reducerea lumii la lumea istorică, aceea creată de oameni, în care importanța pentru cunoaștere nu are decât individualul. Între aceste linii directoare se dezvoltă istorismul radical al lui Croce, care are în centru, cum am văzut, problema statutului cunoașterii istorice și raportul ei cu filosofia.

Un prim moment al acestei evoluții îl constituie un eseu din 1893¹, în care filosoful italian, preluând o idee a lui Windelband, contestă faptul că istoria este o știință. Croce distinge arta (care e o viziune intuitivă asupra realității) de știință (care este cunoașterea generalului). La rândul său, istoria este preocupată de faptele individuale concrete, narează faptele așa cum s-au petrecut, fără a indica vreo cauză a lor. Ceea ce se numește îndeobște căutarea cauzelor este doar o privire mai atentă asupra relațiilor individuale dintre fapte. Totuși, istoria nu e o știință descriptivă, ceea ce ar însemna o contradicție în termeni: ea nu caută să-și înțeleagă obiectul, ci doar îl contemplă. Același lucru, însă, îl face și arta: intuiește și reprezintă individualul, astfel că între artă și istorie există o identitate în ceea ce privește demersul.

Istoria este, însă, un gen special de artă: ea nu doar redă ceea ce vede, ci afirmă și că acest lucru este adevărat: arta narează doar posibilul, pe când istoria redă un gen special de posibil, care este și real. Prin urmare, istoria este de domeniul artei întrucât narează posibilul, dar depășește acest domeniu în măsura în care se ocupă de real, distingându-l de simplul posibil.

Distincția aceasta nu se poate face la nivelul simplei intuiții, unde se află arta, întrucât doar gândirea o poate opera, astfel încât istoria are nevoie de o gândire conceptuală, de tip filosofic.

Această idee îl conduce pe Croce la concluzia că, o clarificare a distincției dintre posibil și real, dintre individual și general, înseamnă totodată lămurirea distincției dintre istorie și filosofie. Filosofia germană a istoriei (Dilthey, de pildă) nu a reușit să clarifice în mod satisfăcător modul în care este posibilă istoria ca știință a individualului, astfel încât a rămas la ideea că științele naturii și cele ale spiritului se găsesc într-un fel de paralelism.² Scopul lui Croce este, însă, tocmai de a distinge net istoria de științele naturii, de a elimina orice idee de continuitate între natură și istorie.

¹ B. Croce, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell' Arte*, în *Primi Saggi*, Bari, 1919.

² Cf. R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1951, p. 193.

El încearcă acest lucru și în *Estetica* sa (apărută în 1902), unde reia ideea de mai sus, arătând că, spre deosebire de știință, „istoria nu caută legi și nu făurește concepte; nu induce și nu deduce; este îndreptată *ad narrandum, non ad demonstrandum*; nu construiește universalii și abstracții, ci însiră intuiții. Acesta este domeniul ei, adică *individuum omnimode determinatum*, care este și domeniul artei.”¹

Modul în care se poate realiza distincția dintre real și posibil se va lămuri în *Lineamenti di una logica* (1905 și ediția revăzută din 1909), întrucât numai logica poate distinge adevărul de fals, deci istoria de artă.

În general, afirmă Croce, se consideră că există două feluri de judecăți: universale și individuale. Judecățile universale redau idei, fiind acele cunoștințe *a priori* (Kant), *vérités de raison* (Leibniz) relații între idei (Hume). Judecățile individuale se referă la stări de fapt individuale, fiind numite și judecăți empirice (Kant), *vérités de fait* (Leibniz) sau relații între fapte (Hume).

Această distincție este, însă, greșită, consideră filosoful italian. A distinge adevărurile raționale de cele care se referă la existența individualelor înseamnă a spune, pe de o parte, că existența individualelor nu e rațională și pe de altă parte, că adevărurile universale nu se concretizează niciodată în situații reale. Urmează că nu există două feluri de judecăți, ci numai o singură categorie, care le unește pe cele două. Este vorba de judecățile istorice, care sunt atât individuale, întrucât se referă la o stare de lucruri individuală, cât și universale, întrucât fac acest lucru utilizând predicate exprimate prin concepte universale.

După Croce, chiar cea mai abstractă judecată conține în sine un element istoric (un „acesta”, „aici”, „acum”), întrucât a fost formulată de un gânditor concret, aflat în istorie, pentru a rezolva o problemă concretă. Pe de altă parte, faptul individual se exprimă în judecată, al cărei predicat e un concept, care se prezintă minții sub forma unei idei universale, ce are o definiție.

Avem, deci o singură categorie de judecăți valide, cele istorice, care au un subiect individual, dar un predicat universal. Dacă arta intuește individualul, istoria îl aprehendează și îl judecă, astfel încât universalitatea gândirii, caracterul ei aprioric este prezent în istorie sub forma predicatului judecății istorice. Istoricul este un gânditor, prin aceea că descoperă sensul predicatelor și le atribuie unor indivizi, însă a descoperi sensul conceptelor este o activitate filosofică, astfel încât filosofia devine o parte a gândirii istorice. Funcția filosofiei este, prin urmare,

¹ B. Croce, *Estetica privită ca știință a expresiei și lingvistică generală*, trad. rom. D. Trancă, București, Editura Univers, 1970, pp. 99-100.

aceea de a elucida sensul conceptelor care funcționează ca predicate ale judecăților istorice.

La rândul lor, științele naturale se deosebesc și mai radical față de istorie și filosofie întrucât, după opinia gânditorului italian, ele nu reprezintă cunoaștere, ci instrumente de acțiune. În timp ce conceptele filosofice sunt funcții universale și necesare (a le afirma înseamnă că gândirea se gândește pe sine), conceptele științei sunt arbitrar, întrucât nu au necesitate. Există două feluri de concepte științifice: empirice (de ex., conceptul de mamifer), care exprimă gruparea arbitrară a unor obiecte și abstracte (de ex., conceptul de dreaptă) pentru care nu există nici o instanțiere reală, singurul lucru pe care-l pot face oamenii de știință fiind să deducă toate consecințele lor în mod ipotetic. Conceptele științifice nu sunt nici adevăruri, nici erori, ci pseudo-concepte, sau ficțiuni conceptuale (idee similară ficționalismului lui H. Vaihinger). Întreaga știință nu e nimic altceva decât gândire în pseudo-concepte, ce are un scop practic – manipularea obiectelor – și nu unul cognitiv.

Mai mult decât atât, natura ca obiect al acestor științe, nu există în realitate, consideră Croce. Ceea ce există este doar o succesiune de fapte individuale, cognoscibile istoric, asupra cărora omul de știință aplică pseudo-concepte și obține astfel natura. Toate faptele individuale reprezintă concretizări ale conceptelor (filosofice) într-un anumit loc și timp. Ele pot fi cunoscute așa cum sunt (prin cunoașterea istorică), fie prin pseudo-concepte, caz în care se ajunge în final la o serie de prescripții utile. Natura este, prin urmare, atât reală (întrucât e o succesiune de evenimente istorice pe care le observăm), dar și ireală (în măsura în care se prezintă ca un sistem de legi și pseudo-concepte).

În această situație, istoria nu mai este diferită față de științele naturii printr-o simplă opoziție, ci devine cunoașterea reală a evenimentelor, singura cunoaștere a acestora. Spre deosebire de cunoașterea științifică a evenimentelor, ce înseamnă de fapt o clasificare a lor din exterior, cunoașterea istorică este una din interior, care se realizează prin transpunerea subiectului în acesta, astfel încât evenimentele lipsite de interioritate nu au caracter istoric. Istoria își reprezintă acele fapte pe care știința are rolul de a le rearanja în funcție de pseudo-conceptele sale. De aceea, spune Croce, istoria trebuie să fie completă atunci când știința abia își începe demersul.

În ceea ce privește filosofia, ea rămâne o parte a gândirii istorice, o metodologie, ce are rolul de a clarifica conceptele generale. Această idee constituie substanța lucrării ce marchează arcul de boltă al filosofiei croceene a

istoriei, *Teoria e storia della storiografia* (1917)¹. Ducând mai departe ideea primatului absolut al istoriei, Croce (influențat de către Gentile) arată aici că întreaga istorie este istorie contemporană, în sensul că ea reprezintă autocunoașterea spiritului viu: evenimentele istorice există numai în măsura în care istoricul, în baza datelor pe care le deține, re trăiește un anumit trecut. Acest trecut există, astfel, în mintea istoricului numai în măsura în care avem date despre el, istoria fiind experiența noastră prezentă despre acesta.

În acest sens distinge Croce între istorie și cronică, preluând distincția lui Vico, între știința istorică și „filologie”. Cronica este redarea pe baza erudiției, a citării autorităților, e o „păstrare a relicvelor și dovezilor trecutului”, ce intră în sarcina arhivarilor. Istoria autentică se bazează pe dovezi, însă implică și criticism, interpretare, retrăire a evenimentelor. Istoria devine cronică atunci când cel ce-o relatează nu poate retrăi experiența personajelor sale; cronica este astfel, după expresia lui Croce, „cadavrul istoriei, din care spiritul a dispărut”. Există și pericolul căderii în extrema cealaltă, a istoriei poetice sau romantice, care greșește printr-un exces de trăire și, în loc să aibă drept scop redarea adevărului, se transformă în expresia sentimentelor personale ale autorului în raport cu evenimentele redade. Istoria autentică, concluzionează Croce, este aceea care spune, retrăind evenimentele, numai ceea ce dovezile o constrâng să spună.

În încheiere, trebuie menționat un fapt destul de greu de înțeles, anume acela că, deși Croce a fost considerat un gânditor cu o influență asupra culturii italiene comparabilă cu aceea a lui Goethe asupra celei germane, ideile sale din domeniul filosofiei istoriei au avut destul puțin ecou în rândul istoricilor de profesie, dar și al filosofilor din Italia. Aceasta deoarece „el a fost un filosof care a subordonat filosofia istoriei și un teoretician al istoriei ale cărui recomandări au fost considerate demodate de majoritatea istoricilor”². În ce privește posteritatea sa filosofică italiană, există câteva direcții în care ideile lui Croce au avut rezonanță. O primă direcție este reprezentată de către Giuseppe Galasso, un continuator al lui Croce, care a considerat că, înțeles ca „istorie a libertății”, istoricismul absolut este o metodă mai bună de abordare a problematicei omului, în raport cu marxismul, istoricismul german sau științele sociale analitice contemporane.³ Pe de altă parte,

¹ B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, 1917, publicată mai întâi în Germania, sub titlul *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, Tübingen, 1915.

² D.D. Roberts, *op. cit.*, p. 19.

³ *Vide* G. Galasso, *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano, 1978; *Croce e lo spirito del suo tempo*, Milano, 1991.

orientarea al cărei lider este Fulvio Tessoro se distanțează de istorismul absolut, căruia îi preferă concepția lui Meineke, punând totodată în evidență influența gândirii germane asupra istorismului italian.

Astfel încât, ecourile istorismului crocean au fost mai mari în afara spațiului cultural italian, dacă ar fi să amintim doar pe R.G. Collingwood, care a preluat ideea istoriei scrise prin re-actualizarea (*re-enactment*) trecutului, sau pe Gadamer, la care regăsim ideea trecutului încorporat în prezent, redată în conceptul de istoricitate (*Geschichtlichkeit*), preluată prin intermediul aceluiași filosof britanic, și care avea devină unul dintre motivele centrale ale hermeneuticii.

5. Anii '80 ai secolului trecut au reprezentat perioada de naștere, în Statele Unite, a ceea ce s-a numit „noul istorism” (*New Historicism*). Acest curent este legat de Universitatea Duke din Durham, Carolina de Nord și de publicația *South Atlantic Quarterly*, deoarece mare parte dintre reprezentanții săi au fost (sau mai sunt) profesori la această universitate și sunt, totodată, membri ai colegiului de redacție al revistei menționate. Alții sunt profesori la departamentele de limba engleză sau de limbi străine din diverse universități nord-americane. Între cei mai importanți dintre „noi istoriști” se numără Frederic Jameson, Stanley Fish, Stephen Greenblatt, Jean E. Howard, Frank Lentricchia și Carolyn Porter. „Scrierile-manifest” ale acestei orientări au fost cărțile *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (1981) a lui F. Jameson și *After the New Criticism* (1980) a lui F. Lentricchia, care argumentează împotriva formalismului și a posibilității teoriilor unificatoare sau universale, ca și a distincțiilor neproblematică dintre literatură și istorie sau dintre text și context.¹

Noul istorism este o orientare ce ține mai degrabă de teoria literară și de lingvistică, fiind un răspuns critic la adresa formalismului, a deconstructivismului și a post-structuralismului care au dominat scena intelectuală americană între anii '30 și '60 ai secolului trecut. El a apărut în contextul studiilor privitoare la perioada Renașterii, datorită influenței lucrării *Renaissance Self-Fashioning* a lui Stephen Greenblatt, profesor la Berkeley și unanim considerat ca fiind inventatorul expresiei *new historicism*.² Metoda istorică a fost considerată cea mai potrivită pentru studiul Renașterii întrucât ea este văzută ca singura care permite unei analize a perioadei renașcentiste să răspundă în mod adecvat unor

¹ D.W. Hoover, *The New Historicism*, în „The History Teacher”, vol. 25, nr. 3 (May, 1992), pp. 355-366.

² M. Stephens, *The Professor of Disenchantment (Stephen Greenblatt and the New Historicism)*, în „West Magazine”, March 1, 1992.

preocupări caracteristice culturii sfârșitului de secol XX, după cum consideră J.E. Howard.¹

Principiile fundamentale ale noului istorism, arată Dwight Hoover, sunt apropiate de cele ale ceea ce acum începe să poarte numele de *old historicism*. Mai întâi, ambele curente împărtășesc ideea lui Vico, după care oamenii nu au o natură generică, o ființă transistorică, ci doar o istorie, o devenire. În al doilea rând, admit ideea că diferitele societăți umane ce apar în decursul istoriei diferă într-o asemenea măsură în ceea ce privește presupuzițiile fundamentale ale culturilor lor, încât nu se poate vorbi de faptul că un fenomen observat în contextul unei societăți ar putea avea o relație de continuitate cu un fenomen din cadrul alteia. Aceeași discontinuitate fundamentală caracterizează și fenomene ce aparțin aceleiași societăți, dar care se găsesc la distanță în timp unul de celălalt. În aceste condiții, noii istoriști resping ideea posibilității de a scrie o istorie, în favoarea necesității de a scrie „istorii”, subscriu la argumentul lui Foucault privitor la discontinuitatea fundamentală a istoriei, care ar prezenta „rupturi”, accentuând însă și faptul că istoricul însuși este parte a procesului istoric.

În cartea sa *The Forms of Power and the Power of Forms in the Renaissance* (1981), Stephen Greenblatt distinge noul istorism în raport cu „vechiul istorism” arătând că, în opinia sa, cel dintâi observă în mod corect faptul că în nici o perioadă istorică nu întâlnim o singură viziune politică, ci mai degrabă mai multe perspective concurente. De asemenea, noii istoriști consideră că mediul cultural al oricărei epoci, privit de istoriștii tradiționali ca un fapt istoric, este mai degrabă o creație a istoricului însuși. Mai mult, ei pun un semn de egalitate între istoria literară și aceea culturală, considerând că nici una dintre ele nu este superioară sau logic anterioară celeilalte.

La rândul său, Frank Lentricchia apropie interpretarea caracteristică noului istorism de teoria politică de inspirație marxistă. El consideră că orice text propus spre interpretare are un caracter esențialmente „ostil și amenințător”, prezentându-se ca un obiect cu care interpretul trebuie să „lupte”. Această luptă a interpretului cu textul este o imagine în oglindă a luptei de clasă din societate, care ar fi produsă de voința de putere. Lupta cu textul ar fi deci o expresie a faptului că autorul textului și interpretul lui împărtășesc orizonturi diferite de presupuziții, ceea ce îi pune în conflict, la fel cum clasele împărțind ideologii diferite se găsesc pe poziții antagonice.²

¹ *Apud* D.W. Hoover, *op. cit.*, p. 360.

² *Ibidem*, p. 362.

Încercând să identifice notele specifice ale noului istorism, Jean Howard arată că „noua critică literară istorică presupune două lucruri: (1) noțiunea că omul este un construct, iar nu o esență; (2) că cercetătorul istoriei este de asemenea un produs al istoriei sale și nu e niciodată capabil de a recunoaște alteritatea în forma ei pură, ci întotdeauna doar în parte, prin intermediul contextului prezent”.¹ Viitorul său depinde de maniera în care va reuși să îndeplinească patru cerințe: să fie mai puțin centrat pe critica literară; să se preocupe de deconstrucția textelor sociale în aceeași măsură ca de aceea a textelor literare; să fie mai preocupat de problemele de metodologie; să dobândească o conștiință deplină a faptului că interpretările pe care le produce nu sunt obiective și au un caracter politic.² Noii istoriști consideră în mod explicit că literatura, ca și analiza ei critică, reprezintă părți ale proceselor istorice și, mai mult decât atât, arată Howard, analiza ar trebui să ia parte activă la „gestionarea politică a realității”. Această viziune este deci diametral opusă concepției după care studiul literaturii trebuie făcut în mod independent de contextul său social și politic, ceea ce a determinat apariția unor reacții critice la adresa ei.

Roger Kimball, spre exemplu, îi clasifică pe noii istoriști printre reprezentanții cei mai caracteristici ai stângii culturale americane, criticându-i pentru „tendința lor de a încerca să politizeze în mod explicit științele umane și de a submina atașamentul față de maniera tradițională de a înțelege demersul teoretic”. De asemenea, arată Kimball, ei produc o disoluție a disciplinelor tradiționale, susținând necesitatea cercetărilor interdisciplinare, astfel încât „profesorii de engleză se pot pretinde filosofi, filosofi se pot da drept critici literari, iar toată lumea poate absorbi doze mari de sociologie pentru a abandona vechea deprindere de a privi un subiect academic drept demn de a fi studiat în el însuși”.³

O altă critică substanțială este aceea a lui Edward Pechter, care are în vedere atât aspecte generale, cât și unele idei aparținând lui Greenblatt și Lentricchia. Pechter afirmă că obiectivul fundamental al acestei orientări nu este doar acela de a „repune textul în contextul în care a fost generat” ci și acela de a utiliza teoriile privitoare la receptarea sa de către audiență pentru a-l interpreta în funcție de modul în care se articulează cu viziunea politică a audienței, fie că e vorba de receptorii

¹ J.E. Howard, *The New Historicism in Renaissance Studies*, în „English Literary Renaissance”, 16, 1986, pp. 15-43.

² *Loc. cit.*

³ R. Kimball, *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Higher Education*, New York, Harper & Row, 1990, p. 42.

contemporani cu autorul ori de aceia contemporani cu cititorul. Mai mult, consideră el, noii istoriști consideră că „istoria și viața politică contemporană sunt determinate, în întregime sau doar în aspectele esențiale, de luptă, contestare, relații de putere, *libido dominandi*”. Această perspectivă este, după Pechter, un fel de marxism, un determinism inspirat în parte de ideile lui Foucault, care a considerat că relațiile de putere reprezintă forța ce guvernează raporturile dintre oameni. În acest sens, el critică interpretarea lui Lentricchia, deoarece limitează în mod esențial posibilitatea de a înțelege raporturile dintre grupurile umane prin reducerea lor la relațiile economice care conduc la lupta de clasă. Grupurile, arată el, se definesc și prin criterii legate de gen, orientare sexuală, limbă, rasă, apartenență etnică ori religioasă. În consecință, Pechter respinge noul istorism, deși admite ideea fundamentală a istorismului tradițional, care îl determină să afirme că maniera de înțelegere care constă în „reșezarea textului în istoria (ori mai bine, istoriile: istoriile noastre, istoriile sale) este, în mod limpede, un proiect valoros”.¹

Nu toți reprezentanții noului istorism acceptă însă asocierea cu marxismul a ideilor lor. Carolyn Porter, spre exemplu, admite observația lui Pechter după care istorismul este determinist, însă argumentează că tocmai sub aspectul determinismului el diferă de marxism. Pe de o parte, consideră ea, se admite că ideea „relațiilor de putere” a lui Foucault reprezintă un element important al viziunii noilor istoriști, însă Foucault a fost un critic recunoscut și activ al marxismului clasic. Pe de altă parte, ea contestă faptul că vreunul dintre noii istoriști ar fi crezut realmente că o creație culturală precum literatura reprezintă un produs al forțelor esențialmente economice, așa cum credea Marx. Porter admite influența marxismului asupra noului istorism, însă dorește să sublinieze că ea nu este nici pe departe singura ori aceea decisivă. Între alte influențe, ea amintește aceea a lui Raymond Williams, creatorul conceptului de „materialism cultural”, dar și a autorilor din domeniul studiilor de gen, a studiilor etnice sau afro-americane, care au contribuit la dezvoltarea noului istorism prin prezentarea unor viziuni diferite asupra trecutului. Pentru noul istorism constituit prin sinteza acestor influențe, literatura are o contribuție semnificativă la modul în care receptorul își constituie un anumit sens al realității. Literatura nu se limitează la a reflecta pur și simplu faptul istoric, ci „participă la procesele istorice”.² Se poate observa deci că noul istorism e mai apropiat de varianta gramsciană a

¹ E. Pechter, *The New Historicism and its Discontents: Politicizing Renaissance Drama*, în „Publications of the Modern Language Association of America”, 102, 1987, pp. 292-302.

² C. Porter, *Are We Being Historical Yet?*, în „South Atlantic Quarterly”, 87, 1988, pp. 743-782.

marxismului, decât de aceea originală, fapt vizibil în interesul pentru precizarea termenilor de discurs al fiecărei epoci ori societăți, ceea ce permite admiterea unei diversități de ideologii prezente în același timp într-o societate.¹

¹ D.W. Hoover, *op.cit.*, p. 363.

FILOSOFIE ȘI ISTORIE ÎN OPERA LUI R.G. COLLINGWOOD¹

1. Filosoful britanic Robin George Collingwood s-a născut la Cartnell Fell, lângă Coniston, în North Lancashire, la 22 februarie 1889. Tatăl său, W.G. Collingwood, prietenul și secretarul personal al lui John Ruskin, i-a fost cel dintâi educator, care l-a instruit temeinic în domeniul limbilor străine, clasice și moderne, al științelor exacte, istoriei și arheologiei și totodată a contribuit decisiv la stimularea libertății de gândire și a propensiunii către studiu individual a fiului său, punându-i la dispoziție biblioteca sa deosebit de bogată. Mama sa a încercat să-i dezvolte aptitudinile de pictor și pianist, fără prea mult succes, după cum mărturisește Collingwood însuși², singurul rezultat al acestor tentative fiind o foarte bună familiarizare a viitorului filosof cu muzica și pictura și stimularea unui interes pentru artă care nu-l va mai părăsi niciodată.

La vârsta de 13 ani a început să studieze la colegiul Rugby, fapt care l-a pus în situația, greu de tolerat pentru el, de a se supune unui program de studii cu totul neproductiv și stânjenitor. Această stare de lucruri ia sfârșit odată cu înscrierea sa, în 1908, la Oxford, unde și-a încheiat studiile în 1912, și unde atmosfera era cu mult mai destinsă și mai prielnică unui om dotat cu o gândire independentă, cum era Collingwood: „Plecarea mea la Oxford a fost ca o eliberare din închisoare”³. Aici, alături de filosofie, el a studiat în continuare istoria și arheologia, excelând și la *literae humaniores* și participând, de asemenea, la săpăturile arheologice de pe șantierele de la Corbridge și Ambleside, conduse de către Haverfield.

În 1912 a fost numit *tutor in philosophy* la Pembroke College. În perioada războiului, a funcționat în cadrul Serviciului de Informații al Amiralității. În anul 1927 a devenit *university lecturer* în filosofie și istorie romană. Între anii 1924 și 1935 a fost editor al publicației *Transactions of the Cumberland and Westmorland Antiquarian and Archaeological Society*, îndeplinind și funcția de președinte al

¹ Text publicat în „Revista de Filosofie”, tom XLVIII, nr. 1-2, 2001.

² Cf. R.G. Collingwood, *O autobiografie filosofică*, trad. rom. F. Lobonț și C. Mesaroș, București, Editura Trei, 1998, pp. 32-33.

³ *Ibidem*, p. 42.

acestei societăți, până în 1939. În 1934 a fost ales *fellow* al Academiei Britanice, iar din 1935 a fost numit profesor de metafizică la Oxford, catedră pe care a părăsit-o în 1941 din cauza stării tot mai precare a sănătății sale. Cu șase săptămâni înainte de a împlini 54 de ani, la 9 ianuarie 1943, R. G. Collingwood a murit de pneumonie, la Lanehead, lângă Coniston, unde se retrăsese pentru a-și petrece ultimii ani ai vieții.¹

Dintre cele mai importante lucrări ale sale, menționăm aici: *Religion and Philosophy* (1916), *Speculum Mentis or the Map of Knowledge* (1924), *Outlines of a Philosophy of Art* (1925), *Archaeology of Roman Britain* (1930), *Essay on Philosophical Method* (1933), *Principles of Art* (1938), *An Autobiography* (1939) – unica sa lucrare tradusă și la noi –, *An Essay on Metaphysics* (1940), *New Leviathan* (1942), *Ideea of Nature* (1945), *Ideea of History* (1946). Alături de un mare număr de articole, conferințe, recenzii și traduceri (unele dintre ele fiind republicate în volume de texte editate postum), Collingwood a lăsat un mare număr de manuscrise nepublicate, într-o arhivă aflată la Bodleian Library, care a fost deschisă abia în 1979, moment în care interesul pentru opera sa a sporit considerabil.² De asemenea, alte două cărți: *Truth and Contradiction* și *Libellus de Generatione* nu au putut fi publicate la data scrierii lor (circa 1917 și, respectiv, 1920)³, manuscrisele lor fiind astăzi pierdute.⁴

2. Încercând să-i găsească locul în contextul ideatic al epocii sale, S. Toulmin împărtășește părerea majorității exegeților, arătând că „printre filosofi Oxfordului anilor ‘20 și ‘30, Collingwood avea reputația unui lup singuratic. El nu s-a putut alinia niciodată unei partide sau unei opinii generale. A fost mai degrabă unul dintre acei nonconformiști englezi destinați să sfârșească prin a crea o partidă cu un singur membru.”⁵ Chiar dacă unii comentatori consideră, precum David Boucher, că R.G. Collingwood „avea tendința de a exagera măsura în care el era

¹ Cf. D. Boucher, *The Life, Times and Legacy of R.G. Collingwood*, în D. Boucher, J. Connely and T. Modood (eds.), *Philosophy, History and Civilization. Interdisciplinary Perspectives on R.G. Collingwood*, Cardiff, University of Wales Press, 1995, pp. 3-4.

² *Ibidem*, p. 11.

³ J.P. Hogan, *Collingwood and Theological Hermeneutics*, Lanham, University Press of America, 1989, p. 16.

⁴ O bibliografie completă a operelor lui R.G. Collingwood se găsește în D.S. Taylor, *A Bibliography of the Publications and Manuscripts of R.G. Collingwood*, în „History and Theory”, Beiheft 24, vol. 24, 1985.

⁵ S. Toulmin, *Studiu introductiv*, în R.G. Collingwood, *op. cit.*, p. 6.

izolat la Oxford”¹, acest lucru se referă mai degrabă la relațiile sale sociale, decât la comunitatea de idei, astfel încât opinia lui Toulmin este destul de îndreptățită.

Această situație se datorează faptului că, atunci când Collingwood se afla la Oxford, școala „idealistă” a lui Thomas Hill Green, care i-a inclus, între alții, pe F.H. Bradley, W. Wallace, R.L. Nettelship și B. Bosanquet, lăsase loc curentului „realist”, al cărui animator a fost John Cook Wilson, membrii cei mai importanți fiind H.A. Prichard și H.W.B. Joseph. După cum mărturisește și explică pe larg în *Autobiografia* sa, Collingwood a încercat, fără succes, să se alăture acestei școli, despre care a ajuns să considere că „este incapabilă să reziste atacului propriilor sale metode critice”, astfel că „fie doctrina pozitivă era greșită, iar metodele critice valide, fie *vice versa*”². Atitudinea sa explicit critică a provocat o reacție de respingere din partea celor vizați, astfel că el a fost exclus din rândul realiștilor și etichetat drept „idealist”, deși Collingwood a contestat vehement acest lucru. Ulterior, atunci când realismul a lăsat loc școlii analitice, în frunte cu Russell, Collingwood, deși prețuia unele dintre ideile acestuia, s-a exprimat la fel de critic și la adresa acestui nou curent, despre care considera, destul de malițios, că nu face decât să expună banalități într-un limbaj extrem de obscur, de tipul „jargonului tipografic al *Principiei Mathematica*”³. Aceste gesturi l-au costat destul de mult, el ajungând până la urmă să nu mai aibă interlocutori și să fie exclus din dezbateri, iar publicarea mai multora dintre lucrările sale nu a avut aproape nici un ecou în literatura de specialitate a epocii.

Faptul că nu a fost prea mult implicat în disputele de idei a avut și partea sa pozitivă: i-a lăsat timp să se dedice problemei care l-a preocupat întreaga viață și să încerce clarificarea ei din diverse perspective. Această unică problemă a fost rezumată cu claritate de autorul însuși: „Munca mea de o viață, văzută de la vârsta de 50 de ani, a fost în principal o încercare de a realiza un *rapprochement* între filosofie și istorie”⁴. Rezultatele acestei munci au fost, pe de o parte, o concepție originală asupra statutului filosofiei și a raportului dintre filosofie și istorie, care a evoluat în timp, cunoscând forme diferite și, pe de altă parte, o filosofie a istoriei care rămâne o doctrină de referință în domeniu. În cele ce urmează, ne vom ocupa de prima dintre cele două chestiuni enumerate, încercând să vedem cum se grupează ideile lui Collingwood asupra statutului filosofiei și a raportului acesteia

¹ D. Boucher, *op. cit.*, p. 6.

² R.G. Collingwood, *op. cit.*, pp. 51sq.

³ *Apud* S. Toulmin, *op. cit.*, p. 11.

⁴ R.G. Collingwood, *op. cit.*, p. 97.

cu istoria, și cum se modifică aceste idei cu referire la ceea ce unii exegeți au numit „convertirea la istoricism”¹ prin care a trecut acesta în anii ‘30.

3. În esență, concepția lui R.G. Collingwood asupra raporturilor dintre filosofie și istorie și a statutului acestora pare să prezinte două momente distincte: o primă etapă, în care cele două discipline sunt considerate ca fiind autonome și o a doua etapă, în care filosofia începe să fie tot mai mult subordonată istoriei. După unii interpreți, se poate vorbi chiar de trei etape: o primă etapă, de tinerețe, caracterizată de „scepticism” și materializată în lucrarea *Speculum Mentis*, o a doua perioadă, în care încercarea de a realiza apropierea dintre istorie și filosofie conduce la o perspectivă echilibrată asupra lor, evidentă mai ales în *An Essay on Philosophical Method* și o a treia etapă, materializată în *Autobiografie* și în *An Essay on Metaphysics*, caracterizată de un istoricism radical.²

Lăsând la o parte, pentru moment, problema „periodizării”, trebuie spus că, în ansamblul său, gândirea lui Collingwood este o „hermeneutică a culturii”³, a cărei scop este o integrare și o înțelegere unitară a experienței și cunoașterii umane, demers esențial pentru însuși supraviețuirea culturală a civilizației occidentale. Concepția filosofului englez se integrează aceleiași linii de gândire reprezentată și de Hegel, Dilthey, Bradley și Croce. Considerând că *raționalitatea umană are un caracter esențialmente istoric*, Collingwood, asemenea lui Dilthey, arată că, după cum științele pozitive ne dau posibilitatea de a explica natura, trebuie să facem un apel la filosofie pentru a înțelege istoria; rolul filosofiei ar fi, ca și la Bradley și Croce, acela de a propune o epistemologie a cunoașterii istorice. El afirmă, asemenea lui Hegel, că istoria este o revelare a absolutului; realitatea ultimă poate fi cunoscută prin intermediul artei, religiei, științei și filosofiei, însă acestea au, întotdeauna, un caracter istoric. Întreaga cunoaștere este astfel afectată de caracterul istoric al gândirii. De aceea, sarcina principală a filosofiei secolului al XX-lea ar fi edificarea unei „critici a rațiunii istorice”, care „să facă pentru conștiința istorică de azi ceea ce analitica transcendențială a lui Kant a făcut pentru conștiința științifică a secolului al optprezecelea”⁴. Să vedem în continuare care sunt principalele „momente” ale încercării lui Collingwood de a rezolva această problemă.

¹ Vide T.M. Knox, *Editor's Preface*, în R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1951, pp. I-XXIV, sau A. Donagan, *The Latter Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford, Oxford University Press, 1962, pp. 1-24.

² T.M. Knox, *op. cit.*, p. VII.

³ J.P. Hogan, *op. cit.*, p. 9.

⁴ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, Oxford University Press, 1951, pp. 232-233.

În prima sa lucrare importantă, *Religion and Philosophy* (1916), Collingwood afirmă, în esență, că „istoria și filosofia sunt același lucru”¹, înțelegând prin aceasta că filosofia și istoria se află într-o relație de interdependență, precum și că ele sunt activități „simultane”, adică obiectul și demersurile lor sunt comune. Interdependența presupune că aceste două domenii teoretice nu pot exista și avansa una fără cealaltă.

Istoria nu poate opera fără a fi întemeiată pe presupuziții filosofice complexe, în primul rând pentru că face apel la dovezi istorice, ceea ce implică necesitatea unei clarificări a statutului epistemologic al acestor dovezi. În al doilea rând istoria descrie comportamentul anumitor agenți istorici, în termeni al căror sens este determinat de reflecția etică. În al treilea rând, istoricul reflectează asupra posibilității producerii anumitor evenimente, ceea ce presupune asumarea unor principii metafizice generale (de ex., ideea de cauzalitate).²

Pe de altă parte, filosofia nu poate nici ea să existe separată de istorie. Aceasta deoarece obiectul filosofiei îl reprezintă experiența, faptele, iar acestea au, întotdeauna, un caracter istoric. Collingwood atrage atenția că nu trebuie să confundăm acest punct de vedere nici cu pozitivismul istoric (conform căruia filosofia este produsul trecutului ei) și nici cu empirismul (după care conștiința trebuie să aștepte ca faptele să-i vină în față, după care să le interpreteze). După opinia filosofului britanic, istoria înseamnă „obiectivitatea”, adică faptele independente de cunoaștere, astfel încât filosofia presupune istoria în același fel în care orice formă de cunoaștere presupune un obiect propriu.

Filosofia și istoria sunt, de asemenea, activități „simultane”, ceea ce pare a însemna că „ele sunt forme de cunoaștere la fel de valide”³, deoarece au același obiect și practică același tip de demers cognitiv. Collingwood combate opinia conform căreia obiectul filosofiei are un caracter universal, necesar și etern, iar cel al istoriei este contingent și temporal. Este vorba, în realitate, despre două aspecte ale aceluiași lucru: totalitatea existenței, singura lume existentă, care este constituită din fapte istorice concrete. Aceasta este atât obiectul de studiu al filosofiei, cât și al istoriei. Prin urmare, faptul istoric concret este singurul obiect de cunoaștere, ceea ce face să existe o unitate de obiect nu numai între filosofie și istorie, dar și între toate celelalte modalități ale spiritului. Astfel, religia și filosofia

¹ R.G. Collingwood, *Religion and Philosophy*, London, MacMillan, 1916, p. 51.

² *Ibidem*, pp. 45sq.

³ L. Rubinoff, *Collingwood and the Reform of Metaphysics. A Study in the Philosophy of Mind*, Toronto, University of Toronto Press, 1970, p. 38.

sunt „perspective asupra aceluiași lucru”, astfel că „religia, în componenta sa intelectuală, este o teorie a lumii ca întreg, este același lucru cu filosofia”¹. Din faptul că există identitatea de obiect, decurge, după Collingwood, și identitatea tipului de demers filosofic și a celui istoric, astfel că acest al doilea aspect al „simultaneității” nu e decât o consecință a primului, teza nefiind suficient argumentată. Nu trebuie, însă, să confundăm afirmarea acestei identități de obiect cu „istorismul” radical de mai târziu, care asimilează filosofia, istoriei.

Finalitatea acestei perspective o constituie o teorie a inter-subiectivității, după care toate mințile individuale sunt unite într-una singură.² Aceasta pentru că fiecare minte cugetătoare este într-o identitate concretă cu obiectul său, în sensul că gândirea este același lucru cu actul de gândire, cu gândul, iar gândul nu e „despre” un obiect, ci chiar „obiectul așa cum îl cunosc”, cum îl gândesc. De aici, identitatea „obiectului” oricărui tip de cunoaștere (care e faptul istoric) determină, după Collingwood, o unificare a minților cugetătoare. Scopul său este de a găsi o soluție crizei culturii contemporane, despre care am mai amintit, și care este, după el, în primul rând o consecință a atomizării societății și culturii secolului nostru.

O soluție mai elaborată pentru această problemă o oferă filosoful britanic într-o altă lucrare de tinerețe, *Speculum Mentis or The Map of Knowledge* (1924). Aici, Collingwood interpretează lipsa unității culturale a civilizației occidentale în termenii alienării indivizilor în raport cu activitățile valorizate de ceilalți. Această alienare și-ar avea temeiul în specializarea excesivă, consecință a considerării activităților culturale ca scopuri în sine, atitudine ce-și are originea în mentalitatea omului Renașterii, al cărui scop era autonomia și excelența în fiecare domeniu de cunoaștere.³ Soluția nu ar putea fi oferită decât de o filosofie care să unifice între ele toate sferele umanului, întrucât scopul filosofiei este unul practic: „Întreaga gândire are loc în vederea acțiunii”⁴. Pentru aceasta, filosofia, care, după opinia lui Collingwood, își are sursa în experiență și este despre experiență, trebuie să-și fixeze drept scop o ierarhizare într-o formă unitară a tuturor formelor experienței, punând în lumină presuposițiile ce se află la baza fiecăreia dintre ele.

Experiența are, în opinia filosofului britanic, cinci domenii: arta, religia, știința, istoria și filosofia. Ele mai sunt numite și „moduri ale ființei”, înțelegându-

¹ R.G. Collingwood, *op. cit.*, p. 19.

² *Ibidem*, p. 104.

³ R.G. Collingwood, *Speculum Mentis or the Map of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1924, pp. 33-34.

⁴ *Ibidem*, p. 35.

se prin ființă ceva cu totul diferit decât în accepțiunea „clasică”, anume sinteza actelor de auto-cunoaștere ale minții.¹ Aceste moduri au, fiecare, la bază câte una dintre „categoriile necesare” ale minții: imaginația (arta), credința (religia), intelectul (știința) și rațiunea (istoria și filosofia).

Gândirea filosofică trebuie să fie, în esența ei, un demers de tip critic, ce poate avea două forme. O primă formă este aceea a unui criticism intern, care trebuie să descopere presuposițiile fiecărui mod specific al ființei. Apar astfel filosofia artei, a religiei, a științei și a istoriei, fiecare dintre ele fiind un demers de justificare a unui tip de gândire specific, din punctul de vedere care-i este propriu. Demersurile de acest tip, consideră Collingwood, au un caracter esențialmente *istoric*, deoarece principiile care stau la baza fiecărei „modalități a ființei” sunt fapte istorice concrete.² De aceea, indiferent de ce fel de demers critic este vorba, fie că are în vedere arta, religia, știința sau (fiind vorba deci, respectiv de estetică, teologie, logică și metafizică sau filosofia istoriei), avem de-a face cu o activitate de *reconstrucție istorică*. Pe de altă parte, observă filosoful britanic, atunci când criticul descoperă presuposițiile ce stau la baza unui mod al experienței, tinde să se identifice cu ele și să le apere, astfel că filosofia se transformă într-un dogmatism care ajunge să considere că un anumit punct de vedere este adevărul absolut. De aici derivă ceea ce Collingwood numește „paradoxul criticismului”, după care numai atunci când un punct de vedere este considerat absolut, inconsistențele sale devin evidente. În consecință, punctele de vedere se succed, într-o „istorie dialectică a erorilor”³, idee de inspirație evident hegeliană.

Este necesară, prin urmare, o activitate critică de un alt ordin, care să aibă drept obiect actul filosofării însuși, adică o filosofie a filosofiei, sau, cum o numește Collingwood, filosofia absolută. În acest caz, filosofia artei, a religiei sau a științei sunt considerate experiențe istorice, atitudini ale minții în raport cu anumite obiecte, cum ar fi arta, Dumnezeu sau natura, asupra cărora se exercită în mod critic filosofia absolută.

Sarcina filosofului, în exercitarea acelei categorii a gândirii sale care e rațiunea, este prin urmare dublă: ca istoric, el trebuie să descopere presuposițiile fiecărei modalități a ființei, iar ca filosof în sensul „tare” al cuvântului, trebuie să descopere erorile dogmatice pe care se sprijină aceste presuposiții. În consecință,

¹ *Ibidem*, p. 315.

² *Ibidem*, p. 100.

³ L. Rubinoff, *op. cit.*, p. 27.

ideile evoluează după principiul „dezvoltării dialectice”¹: fiecare pas se sprijină pe o idee anterioară, care s-a dovedit a fi greșită, și este implicită în predecesorul ei. La fel, în manieră hegeliană, se înlănțuiesc și „modalitățile ființei”, „de aceea, nu este surprinzător că știința este implicită în religie”². Prin urmare filosofarea, în calitate de criticism istoric, este mediul în care spiritul uman își desfășoară procesul cunoașterii de sine, „fiecare fază crescând din predecesorul ei, într-un fel de inevitabilitate dramatică”³.

Faptul că articulațiile acestei concepții asupra filosofiei sunt destul de slab argumentate pare să fi fost sesizat chiar de către autor, care s-a declarat nesatisfăcut de analiza întreprinsă asupra formelor experienței, analiză pe care se sprijină ideea unității culturale⁴, astfel că problema a fost reluată, dintr-o nouă perspectivă, într-o altă lucrare importantă, *An Essay on Philosophical Method* (1933).

În această nouă abordare, autorul consideră că obiectul filosofiei este ființa însăși, înțelesă acum ca opusă oricărui tip special de ființă. Odată ce *omne ens est unum, verum, bonum*, ființa pură trebuie considerată sub conceptele de unitate, adevăr (sau realitate) și bine.⁵ Spre deosebire de conceptele științei, aceste concepte filosofice sunt exemplificate într-o serie de forme specifice, care se ierarhizează într-o scală (binele, de exemplu, este specificat ca plăcere, utilitate și datorie) și care nu reflectă esența lor generică în aceeași măsură. Mai mult, clasele din care fac parte aceste forme se suprapun (datoria poate fi înțelesă și ca utilitate și ca plăcere), fapt caracteristic pentru orice clasă de obiecte ce se constituie ca obiect de studiu al filosofiei. Acest lucru se întâmplă, spune Collingwood, deoarece formele mai elevate în care un concept este specificat diferă de cele inferioare atât în ceea ce privește gradul, cât și în ceea ce privește modalitatea.

Filosofia, însă, nu se deosebește de alte modalități ale spiritului numai prin obiect, ci și sub aspectul metodei. Astfel, filosoful britanic face o distincție în ceea ce privește forma logică a propozițiilor aparținând diferitelor domenii teoretice: matematica, științele naturale, istoria și filosofia. Astfel, matematica și științele exacte urmăresc să formuleze enunțuri universale ipotetice, istoria lucrează cu

¹ R.G. Collingwood, *op. cit.*, p. 164.

² *Loc cit.*

³ *Ibidem*, p. 289.

⁴ Cf. T. Modood, *Collingwood and the Idea of Philosophy*, în D. Boucher, J. Connely and T. Modood (eds.), *op. cit.*, p. 38.

⁵ R.G. Collingwood, *An Essay on Philosophical Method*, Oxford, Oxford University Press, 1950, p. 33.

propoziții categorice singulare, iar filosofia operează cu judecăți care sunt atât universale, cât și categorice.¹

Filosofia, astfel concepută, se află într-o dublă legătură cu istoria. În primul rând, filosofia, ca teorie asupra ființei pure, se sprijină pe reflecția asupra experienței, însă este vorba de un tip special de experiență: nu pe experiența percepției obiectelor, ci pe aceea a gândirii lor.² Filosoful reflectează, deci asupra gândirii științifice referitoare la faptele de experiență; și cum puțini filosofi sunt oameni de știință, cugetarea filosofică devine o re-gândire a ceea ce au gândit, în decursul timpului, oamenii de știință. Deci, filosofia are un caracter esențialmente istoric.

O a doua conexiune între istorie și filosofie este dată de opinia lui Collingwood, conform căreia o istorie a filosofiei scrisă în mod critic și un tratat de filosofie sistematică ar trebui să fie în mare măsură același lucru. Fiecare nou sistem încorporează problematica ce l-a precedat, totalitatea sistemelor fiind ea însăși o „scală a formelor”, în care unele sunt mai aproape, altele mai departe de adevăr. Un sistem este superior celor precedente dacă experiența științifică pe care se bazează este superioară, datorită progresului științelor, sau dacă reprezintă o înțelegere mai profundă a aceleiași experiențe. În acest context se poate observa, de asemenea, faptul că, deși filosofia și istoria sunt strâns conectate, ele nu se identifică. Aceasta deoarece întrebarea: „Care dintre sistemele filosofice este mai aproape de adevăr?” rămâne o întrebare filosofică, și nu una istorică.

În opinia majorității interpreților, lucrarea despre care tocmai am vorbit marchează sfârșitul acelei perioade din creația lui Collingwood, în care filosofia este autonomă în raport cu istoria. Ultimele lucrări, mai ales *Autobiografia* (1939) și *An Essay on Metaphysics* (1940), înseamnă o subordonare tot mai accentuată a filosofiei în raport cu istoria, așa-numitul „istoricism radical”.

Nu vom insista asupra *Autobiografiei* din două motive: mai întâi, fiind tradusă, ea este accesibilă publicului românesc și, în al doilea rând, pentru motivul că am prezentat deja multe dintre ideile rezumate de autor în cuprinsul ei. Ceea ce ea conține în plus este o încercare a autorului de a prezenta înlănțuirea lor, or tocmai acesta este motivul pentru care *Autobiografia* este contestată de unii exegeți (T.M. Knox, A. Donagan): ei consideră că filosoful britanic „cosmetizează” realitatea, făcând din această carte, care „dincolo de orice

¹ *Ibidem*, pp. 133-136.

² *Ibidem*, p. 169.

îndoială, este nesinceră” un adevărat „obstacol pentru înțelegerea filosofiei sale”.¹ Ne vom referi, de aceea, doar la lucrarea *An Essay on Metaphysics*, care „nu e atât o carte de metafizică, ci una despre metafizică”².

Schimbarea de perspectivă a autorului este evidentă încă de la început, el contestând acum orice posibilitate de edificare a unei filosofii care să aibă ca obiect ființa ca ființă. Aceasta ar fi metafizica tradițională, așa cum începe ea odată cu lucrările lui Aristotel grupate sub acest nume. O teorie a ființei ca ființă nu e posibilă deoarece, după Collingwood, ființa ca ființă este un concept la care s-a ajuns printr-o abstractizare împinsă la limită, și deci ea nu poate fi obiect de cercetare, deoarece nu se poate face nici o aserțiune despre ea, întrucât abstractizarea a lipsit-o de orice determinație.³ Astfel încât metafizica, disciplina filosofică prin excelență trebuie să fie altceva decât teoria asupra ființei pure. Opinia lui Collingwood este că ea trebuie să fie o „știință a presupuzițiilor absolute”, care să aibă un caracter eminentemente istoric.⁴

În viziunea lui Collingwood, orice corpus de cunoaștere este format din întrebări, răspunsuri la aceste întrebări și presupuzițiile care stau în spatele întrebărilor. De exemplu, „Evenimentul E are cauza C” este un enunț care răspunde la întrebarea: „Care este cauza evenimentului E?”; întrebarea are în spatele ei presupuziția conform căreia „Toate evenimentele au cauze”. Acele presupuziții care sunt, la rândul lor răspunsuri la întrebări, se numesc „presupuziții absolute”. Există, însă și presupuziții care nu sunt răspunsuri la nici o întrebare. Acestea sunt „presupuzițiile absolute”, și în legătură cu ele, consideră filosoful britanic, nu are sens să se pună întrebarea dacă sunt adevărate sau false. Importanța presupuzițiilor nu este dată de valoarea lor de adevăr, ci de faptul că fac să „se ridice întrebări” calitate care se numește „eficacitate logică”.⁵ Fiecare etapă a evoluției culturale a umanității are în spatele ei o constelație de asemenea presupuziții, care va fi înlocuită de o alta odată cu trecerea către un nou stadiu al acestei evoluții. Cercetarea acestor constelații de presupuziții absolute este obiectul de studiu al metafizicii.

¹ Cf. A. Donagan, *The latter Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 1.

² R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 1957, p. VII.

³ *Ibidem*, pp. 11sq.

⁴ O foarte bună prezentare a statutului metafizicii la R.G. Collingwood se găsește în C. Damian, *Știință și metafizică la Collingwood*, în „Revista de Filosofie” nr. 1-2, 1997, pp.75-82, astfel că nu vom intra prea mult în detalii aici.

⁵ R.G. Collingwood, *op. cit.*, pp. 21-33.

Dat fiind că problema valorii de adevăr nu se pune în legătură cu presupuzițiile absolute, metafizicianul nu trebuie nici să cerceteze dacă ele sunt adevărate sau false, nici să încerce să le justifice, și nici să propună adoptarea unora sau renunțarea la altele. Toate aceste demersuri, care se regăsesc frecvent în istoria filosofiei, sunt denumite de către Collingwood, „pseudo-metafizică”, recursul la ele fiind principalul motiv pentru care metafizica tradițională nu poate face nici un progres notabil.

În aceste condiții, metafizicianul trebuie să se dedice elucidării presupuzițiilor absolute. Aceasta înseamnă a se limita la descoperirea constelațiilor de presupuziții absolute care aparțin diferitelor perioade ale istoriei culturale a omenirii. Presupuzițiile absolute fiind niște „fapte istorice”, demersul filosofic este constrâns a se limita la o cercetare de factură eminate istorică. Metoda recomandată de către Collingwood este aceea a „reactualizării” gândirii trecutului, adică a refacerii gândirii trecute printr-o poziționare a metafizicianului în postura gânditorului din trecut. În aceste condiții se poate constata foarte ușor că autonomia de obiect și de metodă a filosofiei *qua* metafizică, în raport cu istoria s-a pierdut cu desăvârșire. Acest lucru este exprimat în mod explicit de către filosoful britanic atunci când afirmă că: „toate întrebările metafizice sunt întrebări istorice, și toate enunțurile metafizice sunt enunțuri istorice”¹. În această concluzie se exprimă în modul cel mai clar ceea ce exegeții au numit „istoricismul radical” caracteristic ultimei perioade a creației lui Collingwood.

¹ *Ibidem*, p. 49.

DIALECTICA FORMELOR FILOSOFIEI ÎN VIZIUNEA LUI R.G. COLLINGWOOD¹

În scrierea sa de maturitate, *Speculum Mentis* (1924), Collingwood argumentează că e greșit a concepe formele experienței (arta, religia, știința, istoria și filosofia) ca pe niște „specii co-ordonate ale cunoașterii, specii ale unui gen, fiecare validă și autonomă în sfera sa proprie, însă limitată fiecare la un sigur aspect al realității, constituind fiecare un singur aspect al minții”². Asemănarea dintre această carte și *Fenomenologia spiritului* a fost deja sesizată de anumiți comentatori,³ ea conștinând în principal în maniera în care Collingwood caută să elucideze problema raporturilor dintre formele experienței: fiecare dintre aceste forme se constituie ca un produs specific al unei categorii sau facultăți a minții (imaginație, credință, intelect, rațiune istorică și rațiune filosofică). Facultățile minții reprezintă o ierarhie în care ele se suprapun într-o anumită măsură, dar în care totodată se succed în manieră dialectică, fiecare dintre ele reprezentând o dezvoltare la un nivel mai elevat a celei care o precede. Din acest motiv, și formele experienței se ordonează într-o ierarhie analoagă celei a facultăților, începând cu arta și continuând cu religia, știința, istoria și filosofia, în care modalitățile spiritului comportă și suprapuneri, dar în care ele se înlanțuie dialectic.

Cea mai elevată dintre facultăți, rațiunea filosofică sau habitus-ul filosofic (*philosophical habit*), are drept produs gândirea filosofică, în diferitele sale forme. Trebuie să amintim aici și distincția metodologică operată de către Collingwood între cele două modalități posibile de a da seamă de experiență: cea dintâi, „din interior”, presupune o raportare directă la un anumit aspect al experienței finite, pe când cea de-a doua „din exterior”, acționează ca o conștiință critică a primeia și transcende particularitatea unei experiențe specifice ori a alteia. În acest sens, filosofia, considerată de către Collingwood ca fiind „gândire de gradul al doilea,

¹ Text publicat în vol. *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XVII, coord. Alexandru Boboc, Nicolae I. Mariș, București, Editura Academiei Române, 2009.

² R.G. Collingwood, *Speculum Mentis or The Map of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1924 (în continuare: S.M.), p. 46.

³ Cf., de ex., L. Rubinoff, *Collingwood and the Reform of Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mind*, Toronto, University of Toronto Press, 1970, p. 63.

gândire despre gândire”¹, reprezintă prin excelență modalitatea de raportare „din exterior” la experiență și la formele sale, aceasta fiind accepțiunea sa cea mai „tare”. Cu toate acestea, există și o formă de filosofare care își are sursa în experiența concretă, istoricește determinată, și care se prezintă ca o reflecție critică asupra acestei experiențe, și pe care Collingwood o numește „filosofie dogmatică”: „S-a făcut o distincție între filosofia dogmatică și filosofia critică. Filosofia dogmatică este descrisă ca procedură a gândirii lipsită de o cercetare a propriilor sale puteri, filosofia critică drept investigarea de către gândirea însăși a limitelor capacităților sale”².

Prin urmare, în sens slab, în forma sa încă neautentică, filosofia este dogmatism. În forma ei mai tare, care nu mai are ca obiect lumea, ci gândirea, ea va căpăta treptat forma filosofiei absolute, a filosofiei spiritului, care lasă în urmă dogmatismul și opoziția sa realistă între subiect și obiect: „în filosofia [spiritului - n.n., S.B.] subiectul și obiectul se identifică, și tocmai în aceasta constă diferența specifică a filosofiei”³ autentice, adică a modului în care spiritul devine conștient de sine. În devenirea sa de la dogmatism la filosofia spiritului, gândirea filosofică descoperă că, de fapt, spiritul uman a fost din totdeauna obiectul său autentic, însă la început acest lucru era doar implicit.

Cu alte cuvinte, Collingwood concepe filosofia ca pe o structură ierarhizată ale cărei trepte reprezintă etapele succesive prin care idealul său este tot mai mult realizat: „în cadrul filosofiei vom găsi o filosofie estetică, o filosofie religioasă și o filosofie teoretică (*intellectual*) ce se divide în filosofia științifică, filosofia istorică și filosofia filosofică (*philosophical philosophy*)”⁴. Etapele dezvoltării filosofiei dogmatice (ca gândire din interior, necritică) reprezintă tocmai pașii care conduc la cristalizarea treptată a filosofiei absolute (ca gândire critică, externă), a filosofiei spiritului.

Filosofia dogmatică comportă și ea o serie de niveluri și distincții. Pe de o parte, cum am văzut mai sus, există o diviziune „pe orizontală”, în funcție de diferitele forme ale experienței. „Există”, spune Collingwood, „tot atâtea tipuri de dogmatism câte tipuri de abstracție există”⁵. Tipurile de abstracție sunt tocmai cele caracteristice fiecărei facultăți, deci fiecărei forme al experienței la primul nivel al

¹ R.G. Collingwood, *The Idea of History*, T.M. Knox (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1946 (în continuare: I.H.), p. 1.

² S.M., p. 254.

³ S.M., p. 249.

⁴ S.M., p. 56.

⁵ S.M., p. 254.

dialecticii sale. Pe de altă parte, însă, am văzut de asemenea că exercitarea fiecărei facultăți comportă o dialectică structurată pe trei niveluri. Urmează deci că, pe măsura parcurgerii acestor niveluri, și filosofia dogmatică se dezvoltă, evoluând către o diminuare treptată a caracterului său abstract și dogmatic. Există, deci și o diviziune pe verticală, care marchează ridicarea de la un dogmatism absolut, caracteristic pentru primul nivel al dialecticii conștiinței, către forme mai tot mai atenuate ale acestuia, prezente, progresiv, la celelalte două niveluri.

În consecință, se conturează un tablou schematic al filosofiei dogmatice, în funcție de cele două categorii de diviziune:

- a. Nivelul I: filosofia estetică, filosofia religioasă, filosofia științifică și filosofia istorică (cea „filosofică”, după cum o numește Collingwood, înseamnă deja trecere către filosofia spiritului)
- b. Nivelul II: filosofia artei, filosofia religiei, filosofia științei, filosofia istoriei
- c. Nivelul III: estetica filosofică, teologia filosofică, metafizica filosofică, istoria și istoriografia filosofică.¹

În cadrul acestui tablou, afirmă Collingwood, nu există decât tranziții dialectice de la un nivel la altul, nu și de la o formă la alta situate pe același nivel: „se poate observa că nu există nici o tranziție dialectică de la filosofia estetică la filosofia religioasă și așa mai departe”².

Varianta negativă, coruptă a dogmatismului este caracteristică pentru primul nivel al dialecticii conștiinței și reprezintă produsul gândirii abstracte. Ea este pur și simplu refuzul spiritului de a avansa de la primul nivel al dialecticii conștiinței către nivelurile următoare, „rezistența pe care o formă dată a experienței o manifestă față de depășirea ei printr-o dialectică internă”³, idee expusă explicit în cazul dogmatismului absolut științific, însă la fel de valabilă pentru toate formele: în *Speculum Mentis*, unde găsim cea mai consistentă discuție despre dogmatismul absolut, se spune că „filosofia științifică este un anacronism care încă bânuie și nu dorește să moară [...] fiind în realitate obstacolul principal în calea dezvoltării sănatoase a filosofiei moderne”⁴.

Filosofia dogmatică de nivel I, adică respectiv filosofia estetică, religioasă, științifică și istorică prezintă câteva trăsături specifice. În primul rând, afirmarea în

¹ L. Rubinoff, *op. cit.*, p. 132.

² S.M., p. 263.

³ S.M., p. 260.

⁴ S.M., pp. 280-281.

manieră realistă a separației absolute dintre subiect și obiect. În al doilea rând, considerarea uneia dintre facultăți (imaginație, credință, rațiune) ca fiind modalitatea prin excelență de raportare la realitate și, în consecință, impunerea acelei forme a experienței drept singura modalitate validă de cunoaștere a lumii, perspectiva ei asupra existenței fiind considerată singura adevărată, permanentă și eternă.

Astfel, filosofia estetică susține că imaginația e singura facultate care ne poate pune în legătură cu existența, idee din care decurge infailibilitatea artei, justificarea experienței estetice, dar mai ales ideea că întreaga experiență trebuie interpretată în termenii artei. Filosofia religioasă, la rândul său, afirmă infailibilitatea și supremația modalității religioase de raportare la realitate, în temeiul ideii că numai credința ne poate oferi cunoașterea adevărată a lumii. Dacă filosofia religioasă devine o *ancilla fides*, filosofia științifică este un fel de *scientia scientiarum*, adică o teorie a științei care reunește logica și metafizica (în sens restrâns, numită mai târziu, în teoria presupuzițiilor absolute din *The Idea of Metaphysics*, „pseudo-metafizică”), dar concepute în maniera scientismului.¹ În sfârșit, filosofia istorică presupune prioritatea istoricității conștiinței și considerarea explicației istorice drept singura modalitate prin care putem da seamă de întregul existenței. Dacă filosofia științifică își are cea mai bună exemplificare în pozitivism, pentru filosofia istorică este cel mai bine concretizată în realismul modern.²

Maniera în care fiecare dintre aceste dogmatisme se instituie drept cunoașterea prin excelență este una radicală și exclusivistă. Aceasta înseamnă că, spre exemplu, filosofia estetică, în dorința de a argumenta în favoarea autonomiei artei, ajunge să afirme că imaginația și trăirea artistică au un caracter absolut, în timp ce gândirii i se neagă orice validitate: „filosofia estetică este afirmarea abstractă a imediatului, negarea gândirii. «Nu gândiți, simțiți!» este maxima sa”³.

În mod analog, în cazul filosofiei istorice, cunoașterea istorică este considerată singura validă, pe când celorlalte forme de cunoaștere le este negată orice îndreptățire. Principiile cunoașterii istorice sunt ridicate astfel la statutul de principii general-filosofice ale cunoașterii și existenței. Caracteristicile faptului istoric sunt considerate a fi caracteristicile faptului în genere, ceea ce face ca întreaga cunoaștere să devină o specie de cunoaștere istorică. Această viziune asupra filosofiei este identificată de către Collingwood cu realismul modern, întemeiat pe ideea conform căreia „faptul este în ultimă instanță ceva real, iar

¹ S.M., p. 272.

² S.M., p. 281.

³ S.M., p. 263.

fapte înseamnă nu doar faptele istorice, dar și faptele perceptibile”, și, în consecință, nu admite că „obiectul este afectat prin aceea că devine cunoscut”¹.

Modalitatea aceasta exclusivistă prin care se instituie dogmatismele absolute de la primul nivel al dialecticii conștiinței conține însă propria sa negare. Am văzut cum, în cazul filosofiei istorice, realismul, prin instituirea separației absolute dintre subiect și obiect, conduce la scepticism. În mod analog se petrec lucrurile și în cazul celorlalte forme de dogmatism radical. Spre exemplu, în filosofia estetică, considerarea imaginației și trăirii artistice drept modalități unice și absolute de cunoaștere conduce la o situație paradoxală. Aceasta deoarece repudierea gândirii se bazează pe presupuziții care sunt, ele însele, presupuziții logice formulate de gândire, mai exact de intelect, însă „dacă așa cum ea susține, sentimentul ar fi de ajuns, principiul explicit care recomandă sentimentul nu ar mai fi necesar”². Prin urmare, filosofia estetică, asemenea celorlalte forme de dogmatism radical, devine până la urmă inconsistentă, deoarece își conține principiul propriei negări. Conștiința estetică face în acest caz exact ceea ce recomandă să nu se facă, și anume apelează la gândire. Acest caracter auto-contradictoriu este motivul și temeiul mersului înainte, către forme mai elevate ale dogmatismului filosofic, situate la nivelele II și III ale dialecticii conștiinței.

Într-un articol din 1927 referitor la conceptul de imaginație privit ca un habitus general al conștiinței, Collingwood distinge între o activitate legitimă (sănătoasă) a imaginației și una ilegitimă (coruptă sau nesănătoasă).³ Psihologia modernă, și în special psihanaliza, consideră că sursa acțiunilor umane este prin excelență imaginația, însă în același timp înclină să o creadă că ea este fundamental malativă.⁴ Aceasta s-ar întâmpla tocmai pentru că psihologia nu poate face distincție între cele două forme ale imaginației. Deși chiar forma sănătoasă a imaginației este expusă la erori, totuși produsele sale sunt îndeobște recunoscute ca fiind opere de artă, în timp ce acelea malative constituie simptome nevrotice. În aceeași manieră, urmându-l pe L. Rubinoff, vom distinge între dogmatismul corupt (sau radical, de care am vorbit mai înainte), și dogmatismul sănătos, „terapeutic”, ce conduce la apariția formelor mai elevate ale filosofiei dogmatice și, în final, la apariția filosofiei absolute.⁵

¹ S.M., p. 282.

² S.M., pp. 262-263.

³ R.G. Collingwood, *Aesthetic*, în vol. *The Mind* (ed. J.S. McDowall), London, Longmans, 1927.

⁴ *Op. cit.*, p. 237.

⁵ L. Rubinoff, *op. cit.*, pp. 125sq.

Există câteva trăsături generale ale dogmatismului terapeutic, mărci distinctive ale conștiinței dogmatice sănătoase, fie că se situează la nivelul al doilea sau la cel de-al treilea.

Cea mai importantă dintre acestea derivă din distincția dintre experiența directă sau „primară” și experiența secundară sau reflexivă, pe care am amintit-o mai înainte: dogmatismul radical este o raportare directă la aspecte ale experienței și conduce la constituirea de teorii filosofice asupra existenței în genere, pe când dogmatismul terapeutic, fiind o „gândire de ordinul al doilea” este o formă reflexivă a experienței, adică dă seama de actele minții care studiază existența și construiește teorii asupra ei.

În al doilea rând, dogmatismul terapeutic depășește punctul de vedere conform căreia o anumită formă a experienței filosofice este unică și absolută, acceptând într-o primă instanță pluralitatea și diversitatea acestora și, în cele din urmă, descoperind unitatea lor fundamentală într-o ierarhie de forme care se suprapun. Dacă la primul nivel se consideră că filosofia produce adevăruri absolute și eterne, la cel de-al doilea avem de-a face cu acceptarea ideii că există o pluralitate de adevăruri la fel de bine întemeiate, iar la cel de-al treilea adevărul filosofiei este conceput ca o succesiune necesară de erori care poate fi elucidată numai printr-o filosofie absolută a spiritului uman.

O a treia caracteristică fundamentală a acestui dogmatism evoluat este istoricitatea. Aceasta înseamnă că, acum, gândirea filosofică realizează faptul că fiecare dintre formele filosofice ale experienței este ea însăși un proces istoric dinamic, ce are o dezvoltare în timp. Urmează de aceea, pe de o parte, că există o istorie a filosofiei artei, religiei, științei și istoriei, iar pe de altă parte că, fiind istoricește determinată, filosofia dogmatică trebuie să fie rescrisă de fiecare nouă generație. Istoricitatea este o caracteristică generală a filosofiei dogmatice, însă numai dogmatismul pozitiv este acela care o conștientizează și o admite, în timp ce acela absolut se consideră o teorie a adevărilor eterne.

În fine, la acest nivel al dogmatismului filosofia devine conștientă de sine, întrucât numai aici spiritul începe să-și dea sieși socoteală de activitățile sale cognitive. Din acest motiv, ea este un fel de „logos” al diferitelor demersuri ale spiritului uman, care trebuie să presupună și el niveluri distincte. Astfel, dacă la nivelul dogmatismului absolut, expresia acestui logos este convingerea că există o identitate între formularea unei idei și considerarea ei ca absolut adevărată, în cazul celui terapeutic se renunță la această convingere, iar filosofia devine preocupată ai degrabă de revelarea presupuzițiilor care stau în spatele unei

anumite idei: „sarcina filosofiei este de a descoperi ce spun aceste presupuziții [...] nu de a se întreba dacă ele sunt sau nu adevărate”¹.

În această nouă situație, fiecare perspectivă filosofică este încă expusă din interior, însă se admite în mod explicit că ea reprezintă doar una dintre nenumăratele perspective posibile, fiecare dintre acestea având propria sa istorie, și numai totalitatea lor este considerată ca fiind istoria generală a evoluției spiritului uman.

În consecință, abandonarea dogmatismului maladiv și plasarea conștiinței mai întâi la cel de-al doilea nivel al dogmatismului conduce la cristalizarea a ceea ce am numit mai înainte filosofia artei, a religiei, a științei și a istoriei, considerate ca fiind perspective egal îndreptățite asupra existenței, specii coordonate ale genului cunoașterii filosofice. Această manieră specifică de a concepe filosofia se regăsește spre exemplu, în ceea ce privește filosofia artei, în *Outlines of a Philosophy of Art*, iar în cazul filosofiei istoriei, în articolul deja discutat, *The Nature and Aims of a Philosophy of History*.

Cel de-al treilea nivel al dogmatismului, forma cea mai elevată de dogmatism „terapeutic” conduce la constituirea esteticii, teologiei, metafizicii (în sens restrâns) și a istoriei filosofice. El face obiectul unor discuții cu privire la problematica filosofiei expuse mai ales în *Principles of Art*, *The Idea of Nature* și *The Idea of History*.

La acest nivel filosofia dogmatică se concepe pe sine ca un aspect particular al unui proces mai larg, destinat să edifice o filosofie completă și consistentă a întregii experiențe umane. Acest aspect se referă la funcția sa de a revela presupuzițiile fiecărei perspective particulare, dar mai ales de a le pune în relație cu presupuzițiile celorlalte perspective concurente. În consecință, filosofia estetică va deveni analiza istorică a presupuzițiilor de la baza conștiinței artistice din trecut și din prezent. Filosofia religioasă devine la rândul său analiza istorică a presupuzițiilor conștiinței religioase din toate timpurile, în timp ce aceea științifică se va ocupa de presupuzițiile gândirii științifice, iar cea istorică de acelea ale conștiinței istorice.

Reflecția filosofică asupra conștiinței cunoscătoare în toate formele sale este radical diferită de activitatea acestei conștiințe și, în același timp, pune în evidență fundamentul și principiul progresului acesteia. Cu privire la filosofia gândirii științifice, spre exemplu, ni se spune că „atunci când oamenii devin conștienți de principiile în virtutea cărora gândesc sau acționează, ei devin conștienți de ceea

¹ S.M., p. 257.

ce, prin aceste gânduri sau acțiuni au încercat, deși în mod inconștient, să facă: adică, tocmai să dezvolte în detaliu implicațiile logice ale acestor principii”¹.

Modul în care se desfășoară cugetarea filosofică la acest nivel este foarte bine exemplificat de Collingwood însuși, în critica pe care o formulează la adresa idealismului filosofic, în accepțiunea sa radicală, de negare a realității lumii materiale. Vorbind despre statutul obiectului științei, Collingwood arată că „susținem că lumea omului de știință, în măsura în care ea există, este realmente materială, în sensul că, în măsura în care e om de știință, el crede în realitatea ei materială și că, în măsura în care reușește să fie om de știință, el e îndreptățit să creadă astfel. Susținem însă și că această lume materială, privită ca materială, nu este întru totul inteligibilă, și că a o descrie ca obiect al gândirii științifice înseamnă a comite eroarea de a presupune că gândirea științifică se poate întemeia pe sine ca atitudine constantă despre un obiect real”². Aici este evidentă maniera în care presuposițiile gândirii științifice contemporane sunt detectate, ceea ce constituie marca specifică a filosofiei dogmatice elevate, însă în același timp pune în relație aceste presuposiții ale științei cu principiile fundamentale ale cunoașterii în genere, demers care constituie tocmai punctul de legătură între dogmatism și ceea ce-i urmează, adică filosofia absolută.

Rolul dogmatismului de ordinul al treilea, de a constitui o tranziție dialectică înspre filosofia absolută este pus în evidență de distincția operată în *The Idea of History* între două stadii ale gândirii filosofice. Un prim stadiu constă dintr-un “studiu specializat al unei probleme specifice”, care trebuie, pentru moment să fie izolată de context, ceea ce înseamnă că filosofia urmează a studia din interior presuposițiile unui punct de vedere anumit.³ Cel de-al doilea stadiu presupune descoperirea relațiilor dintre aceste presuposiții și cele aparținând tuturor celorlalte puncte de vedere, din prezent sau din trecut, adică o investigare din exterior. El este necesar deoarece “orice adăugire la corpusul ideilor filosofice modifică într-o anumită măsură ceea ce era acolo mai înainte, iar întemeierea unei noi științe filosofice necesită revizuirea tuturor celor vechi”⁴. Necesitatea de a gândi unitar presuposițiile tuturor modurilor conștiinței de a se raporta la experiența lumii înconjurătoare este dată de nevoia edificării unei teorii complete

¹ R.G. Collingwood, *The Idea of Nature*, T. M. Knox (ed.), Oxford, Clarendon Press, 1945 (în continuare: I.N.), p. 2.

² S.M., p. 267.

³ I.H., p. 6.

⁴ I.H., pp. 6-7.

a cunoașterii umane, teorie care este văzută în *Speculum Mentis* drept limita ideală a filosofiei dogmatice, dar este, în același timp, marca trecerii către filosofia absolută, care va fixa drept obiect unic al cunoașterii spiritul uman însuși.

Întreaga expunere de idei din *Speculum Mentis* ne conduce la imaginea unei fenomenologii a conștiinței care a evoluat prin tranziții dialectice de la formele și facultățile aflate pe trepte inferioare ale ierarhiei până la cele de la nivelurile mai elevate și la filosofia însăși, care reprezintă forma supremă. Filosofia este aceea care e chemată să dea seamă de această evoluție și de principiile conform cărora ea se petrece. Din acest motiv, înainte de a ajunge să vorbească despre forma cea mai elevată a filosofiei, Collingwood nu obține decât un fel de morfologie a conștiinței, de îndată ce legile după care acest drum este parcurs nu au putut fi enunțate de la început. Acest lucru nu a fost posibil deoarece nu le putem găsi decât abia atunci când ajungem la ultima treaptă, și anume la filosofia spiritului, sau la filosofia absolută. În cele ce urmează ne vom ocupa de problematica filosofiei spiritului, sperând ca astfel să oferim „logica dialectică” a fenomenologiei conștiinței.

După cum ne-am fi așteptat, filosofia dogmatică nu este ultimul cuvânt al rațiunii, deoarece ierarhia dogmatismelor nu este ultimul pas al drumului prin care spiritul ajunge să se cunoască pe sine. Acest pas către filosofia spiritului era deja schițat în mod implicit în aceea dogmatică, în măsura în care ea e prezentă ca o conștiință critică a dogmatismelor, destinată să dezvăluie principiile conform cărora acestea funcționează, și care au un caracter istoricește determinat. Faptul că nu este ea însăși un dogmatism derivă din aceea că propriile sale principii sau presupozii, deși sunt și ele istorice, au în același timp un caracter aprioric deoarece, după cum vom vedea, ele sunt derivate din înseși categoriile conștiinței.

Pe de altă parte, însă, în aspectul său explicit, filosofia spiritului este o activitate prin care, într-o primă instanță este dezvăluit caracterul parțial și tranzitoriu al formelor anterioare ale experienței, urmând ca în final să fie întemeiată unitatea lor esențială, conferită de faptul că nu sunt altceva decât pași pe drumul spiritului către cunoașterea de sine. Filosofia spiritului este astfel deoarece spiritul însuși este activitatea de cunoaștere de sine ce este identică cu edificarea de sine: „Viața cunoașterii absolute este astfel creația de sine conștientă a spiritului, nu simpla descoperire a ceea ce este, ci constituirea de către sine a ceea ce este”¹.

Activitatea aceasta transcende toate nivelurile dogmatismului și reprezintă în același timp finalitatea ideală a devenirii fiecărei forme specifice a experienței, în care ea se găsește în formă implicită, și pe care le parcurge și le înglobează în

¹ S.M., p. 296.

maniera unor succesive *Aufhebungen*. Am putea spune că fiecare etapă în dezvoltarea fiecăreia dintre formele experienței este un pas spre cunoașterea de sine a spiritului, însă fără a avea conștiința acestui fapt.

Totuși, în măsura în care filosofia dezvăluie caracterul iluzoriu al pretențiilor de autonomie ale formelor particulare ale experienței, aceasta nu înseamnă o suprimare definitivă a individualității lor. Este adevărat că, într-un anumit sens, fiecare pas înainte pe drumul devenirii spiritului înseamnă o progresivă reducere, în manieră hegeliană, a formelor experienței – artă, religie, știință, istorie – la filosofie. Este vorba însă de autonomia lor negativă, gândită în manieră abstractă, bazată pe pretenția nejustificată a fiecăreia de a deține cunoașterea autentică și pe mutuala separare dintre ele: „Ele sunt diferite, dar numai greșeala de a gândi că ele sunt diferite este aceea care le face să fie diferite”¹.

Postularea autonomiei abstracte este, prin urmare, chiar condiția de existență a formelor specifice ale experienței, atitudinea obligatorie pentru cei care o practică: „Fiecare persoană care este realmente angajată într-o formă dată a experienței aderă chiar prin acea angajare la opinia după care nici o altă formă nu e validă, că forma sa este singura adecvată pentru comprehensiunea realității”².

Această autonomie abstractă este tocmai aceea pe care filosofia spiritului o neagă atunci când argumentează că în mod implicit, „această separare este o iluzie. Fiecare formă este în cele din urmă identică cu toate celelalte”³. Acest adevăr devine explicit numai la nivelul filosofiei spiritului, unde descoperim că negarea autonomiei abstracte conduce în cele din urmă la afirmarea unei autentice autonomii, în care formele experienței nu mai sunt gândite ca genuri coordonate ale unei specii, ci drept trepte care se suprapun într-o ierarhie, adică drept momente succesive ale devenirii spiritului. Cum vom vedea, în această situație logica genului și speciei lasă loc unei logici a suprapunerii claselor.

Spiritul, așa cum îl înțelege Collingwood, este universalul concret care se constituie și se dezvăluie treptat, într-o ierarhie de forme care se suprapun, și care sunt legate prin tranziții guvernate de o legitate dialectică. Cunoașterea spiritului nu este una intuitivă, ci este un proces, astfel că nici filosofia spiritului nu este întemeiată pe o intuiție directă, ci este un proces îndelungat, de natură istorică, însă principiile după care acest proces are loc și în virtutea cărora putem sesiza caracterul sistematic al produselor sale nu sunt istorice, ci, după cum am spus, apriorice. Acum

¹ S.M., p. 308.

² S.M., p. 307.

³ S.M., p. 308.

a venit momentul să le expunem pe larg, iar această expunere este tocmai filosofia spiritului, care presupune trei aspecte importante: ideea conform căreia spiritul este universalul concret, logica suprapunerii claselor și legile dialectice ce guvernează legăturile dintre elementele ierarhiei de forme ale experienței.

Dacă spiritul este universalul concret, este important să descoperim printre rânduri – aceasta pentru că o expunere sistematică a problemei nu se găsește în nici o lucrare – ce anume înțelegea Collingwood prin această expresie. Accepțiunea universalului concret reiese cel mai bine din maniera în care filosoful britanic o pune în antiteză cu acela abstract, care este un produs al realismului, pe care el îl critică sistematic.

Realismul în viziunea lui Collingwood prezintă următoarele trăsături definitorii: presupune că obiectul și subiectul există realmente și în mod independent unul față de celălalt, că obiectul nu este influențat în nici un fel de faptul că este sau nu cunoscut, că adevărul constă în corespondența dintre enunțuri și fapte, și deci că faptele au un caracter imuabil și permanent. Filosofia realistă în diversele sale discipline nu e altceva decât încercarea de a explica aceste fapte, iar istoria ei este prezentarea succesiunii modurilor în care gândirea a încercat să rezolve probleme eterne referitoare la faptele imuabile.

Spre exemplu, arată Collingwood în *Autobiografia* sa, *Republica* lui Platon și *Leviathanul* lui Hobbes sunt considerate în manieră realistă drept încercări diferite de a răspunde la una și aceeași problemă: „Care este natura ideală a statului?”, unde conceptul de „stat” este un universal abstract. Istoria filosofiei ne arată succesiunea de răspunsuri care au fost formulate pentru această întrebare, în timp ce gândirea filosofică însăși înseamnă pentru realism a cântări valoarea de adevăr a acestor răspunsuri.

Faptul că ideea de stat este un universal abstract înseamnă că ea este înțeleasă ca o substanță eternă și neschimbătoare care are o esență și o serie de attribute, în raport cu care polis-ul grecesc și monarhia absolută a lui Hobbes sunt genuri ale unei specii. Universalul abstract este gândit în genere ca o specie prin opoziție cu genurile sale, care împărtășesc trăsăturile ce constituie esența generică.¹

În realitate, însă, statul nu are o esență generică imuabilă, o substanță neschimbătoare, deoarece el este un proces, o devenire: „Statul este un concept istoric, nu unul științific – un universal concret, nu unul abstract”². Aceasta

¹ H.B. Acton, *The Theory of Concrete Universals (I)*, în „Mind”, vol. XLV, no. 180, 1936, pp. 417-431.

² S.M., p. 174.

înseamnă că universalul concret nu este o substanță universală a cărei esență este comună tuturor instanțierilor sale, ci este dimpotrivă o sinteză care cuprinde atât asemănările, cât și deosebirile dintre aceste instanțieri. În cazul statului, ideea de polis și ideea de monarhie absolută nu aparțin conceptului universal concret de stat deoarece ar poseda, în exact același fel, caracteristicile abstracte care constituie esența acestuia, deoarece dacă ar fi așa, diferențele dintre ele ar fi accidentale și puțin importante.

În acest sens, spre deosebire de universalul abstract, care e obiectul științei (legea științifică), universalul concret este obiectul istoriei. Dacă universalul abstract poate fi gândit separat de instanțierile sale, cel concret este tocmai sinteza acestora și nu poate fi conceput în absența lor.

Desigur, concepția collingwoodiană cu privire la universalul concret datorează mult filosofiei lui Hegel, dar și ideilor unora dintre contemporanii săi, ca Bradley și Bosanquet. Astfel, după cum se știe, pentru Hegel, „conceptul este absolut concretul”, iar aceasta înseamnă o sinteză de universalitate și particularitate.¹ Aceasta înseamnă că singularitatea este o sinteză a ceea ce e pura identitate de sine (universalul) cu ceea ce este diferență (particularul), adică este identitatea în diferență, „reflexia în sine a determinațiilor universalității și particularității, unitate negativă cu sine care este determinatul în și pentru sine și, totodată identicul cu sine sau universalul”². Acesta este tocmai universalul concret, care nu este ceva ce e comun particularelor, pe când acela abstract (reprezentarea generală) este ceea ce e comun particularelor, este conceptul la care se ajunge prin „activitatea noastră subiectivă care, prin operația amintită a abstragerii și a reunirii a ceea ce este comun obiectelor, ar forma conceptele acestora”³.

În aceeași manieră, atunci când discută despre universalitatea voinței, Hegel arată că universalitatea abstractă (identitatea abstractă a intelectului), care este dată mai întâi, este una exterioară singularului, iar universalitatea reflexiei (caracterul comun) nu trebuie confundată cu „universalitatea în și pentru sine”. Aceasta din urmă este „universalitatea concretă în sine și deci existentă pentru sine, care este substanța, genul immanent sau ideea immanentă a conștiinței de sine [...] universalul ce încalcă peste obiectul său [...] și care, în ea, este identic cu sine”⁴.

¹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice. Partea I – Logica*, trad. rom. D.D. Roșca, V. Bogdan, C. Floru, R.Stoichiță, București, Editura Academiei, 1962, pp. 291-293.

² *Ibidem*, p. 291.

³ *Ibidem*, p. 293.

⁴ G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, trad. rom. V. Bogdan și C. Floru, București, Editura Academiei, 1969, p. 51.

La rândul său, în *Principles of Logic*, Bradley distinge universalul abstract de universalul concret și identifică universalul concret cu singularul. În acest sens, singularele nu sunt entități simple, indivizibile, a căror totalitate alcătuiește lumea, ci unele care, deși au o identitate proprie, prezintă complexitate și diversitate. În măsura în care singularul prezintă unitate în diferență, el poate fi numit, după Bradley, universal concret. El distinge de asemenea particularul de universal, însă în metafizica sa particularele nu au o existență reală, ci sunt doar ceva care „dacă ar fi existat, ar fi fost simple, indivizibile și mutual exclusive”.¹ Bosanquet este ceva mai sugestiv, atunci când discută despre distincția dintre o clasă și o lume: „Este nevoie de toate categoriile de obiecte pentru a constitui o lume; pentru o clasă e nevoie doar de o categorie. Într-un cuvânt, diferența esențială este că principiul fundamental al unității și comunității este deplin manifestat în cea dintâi, dar numai superficial în cea de-a doua. Principiul fundamental, am putea spune, este identitatea în alteritate; generalitatea – universalitatea abstractă – este identitatea în pofida alterității; universalitatea – concretă – este identitatea prin intermediul alterității”². În termenii lui Bosanquet, întruchiparea universalului concret este o lume ale cărei elemente sunt ele însele lumi distincte, în timp ce în cazul universalului abstract faptul că nu se ia în seamă decât ceea ce este generalul comun face ca membrii clasei să rămână într-o indistinție păgubitoare. Universalul abstract lasă la o parte diversitatea de conținut a membrilor săi, în timp ce acela concret se constituie tocmai din această diversitate în unitate. „O astfel de diversitate recunoscută ca unitate, un macro-cosmos constituit din micro-cosmosuri este modelul universalului concret”³.

În aceste condiții, a spune că statul este universalul concret înseamnă a considera că natura sa esențială nu poate fi identificată decât în sinteza tuturor instanțierilor sale succesive, dată de sistemul dezvoltării „momentelor” sale. La fel ca și la Hegel, dezvoltarea în timp a ideii de stat are un caracter istoric, astfel încât cunoașterea universalului concret, chiar în formele sale intermediare, cum e ideea de stat, trebuie să fie mediată de o cunoaștere a istoriei devenirii sale. Natura ideală a statului nu poate fi identificată fără cunoașterea dezvoltării în timp a experienței de natură politică. Adevărul, hegelian vorbind, este întregul, sistemul.

Prin urmare, problema naturii statului nu este o problemă eternă care a primit o succesiune de răspunsuri diferite de-a lungul timpului, ci una care constă

¹ H.B. Acton, *op. cit.*, pp. 420-422.

² B. Bosanquet, *The Principle of Individuality and Value*, London, MacMillan, 1912, p. 37.

³ *Ibidem*, p. 38.

mai degrabă într-o înșiruire unitară de probleme: „«Realişti» gândeau că identitatea este identitatea unui «universal», iar deosebirea este aceea dintre două instanțe ale acelui universal. Dar lucrurile nu stau așa. Identitatea este identitatea unui proces istoric, iar diferența este diferența dintre un lucru care în cursul acestui proces s-a transformat în altceva și alt lucru, cel în care primul s-a transformat”¹. În terminologia utilizată aici, atât *Republica*, dar și *Leviathanul* sunt dogmatisme, două exemple de reflecție asupra unor experiențe politice precis circumscrise: Platon pleacă de la experiența politică a elinilor și se întreabă ce este *polis*-ul ideal, iar Hobbes de la acea a modernilor și vrea să identifice notele esențiale ale monarhiei ideale.

Legătura esențială dintre cele două idei despre stat nu vine din faptul că ele sunt două specii ale ideii generale de stat, ci din faptul că ultima este produsul unei dialectici istorice care o are pe prima ca moment anterior. Platon a reflectat asupra experienței politice a elinilor, a formulat o idee filosofică despre *polis*-ul ideal, care, în consecința limitărilor sale a dat naștere altor întrebări, care au primit la rândul lor răspunsuri, și așa mai departe până la Hobbes și dincolo de el. Acest proces nu are un final previzibil, deoarece nu poate exista o definiție completă și ultimă a statului, ci el este, precum întreaga evoluție dialectică a spiritului, un parcurs deschis, îndreptat spre limita sa ideală, cunoașterea de sine deplină a spiritului.

În sfârșit, trebuie subliniat faptul că distincția dintre universalul abstract și universalul concret este în mod fundamental aceea dintre gândirea intelectuală și gândirea rațională. Istoria fiind produsul rațiunii istorice, urmează că vom putea pune în evidență mai bine acum contrastul dintre știință și istorie, care e acela dintre intelectual și rațional, dintre abstract și concret, însă are la bază o distincție ontologică, aceea dintre lumea naturii și lumea istoriei. Dacă în natură indivizii (particularele, în limbajul lui Collingwood) există în mod independent și prezintă raporturi de exterioritate reciprocă, în lumea istorică a spiritului „individualitatea nu constă în separare de mediu, ci în puterea de a absorbi mediul în sine [...] lumea istoriei este lumea spiritului”². Istoria este deosebită de știință în măsura în care este gândire despre universalul concret, iar știința despre universalul abstract. Universalul concret se dovedește astfel nu doar obiectul filosofiei – spiritul – dar și fundamentul oricărei teorii a istoriei, ceea ce permite o mai adecvată înțelegere a ideii de *rapprochement* dintre filosofie și istorie. Elucidarea acestei idei este

¹ R.G. Collingwood, *O autobiografie filosofică*, trad. rom. F. Lobonț și C. Mesaroș, București, Editura Trei, 1998 (în continuare: A.), p. 84.

² I.H., p. 162.

crucială pentru înțelegerea întregii opere a gânditorului britanic, de îndată ce Collingwood însuși afirma în autobiografia lui că efortul întregii sale vieți intelectuale a fost îndreptat către atingerea unui singur scop: „Munca mea de o viață, văzută de la vârsta de 50 de ani, a fost în principal o încercare de a realiza un *rapprochement* între filosofie și istorie.”¹

Dacă în *Speculum Mentis*, după cum am văzut, Collingwood se dedică mai ales expunerii concepției sale privind modul în care se ierarhizează formele experienței, principiile dialectice ale acestei ierarhizări și legile conform cărora se petrec tranzițiile dialectice de la o formă la alta, deși au fost utilizate în mod implicit, beneficiază de o prezentare mai detaliată abia în *An Essay on Philosophical Method* (1933).

Această lucrare este dedicată în principal evidențierii specificului metodologiei filosofice prin contrast cu aceea a științelor exacte. Științele, având ca obiect universalul abstract, au o metodologie construită pe ceea ce Collingwood numește logica diviziunii în genuri, specii și clase, pe când filosofia are drept obiect universalul concret, unde această logică nu mai funcționează la fel de bine, astfel încât în locul ei va fi propusă o „logică a suprapunerii claselor”, ce urmează a deveni fundamentul metodei specific filosofice: „În argumentarea din acest eseu, suprapunerea claselor urmează a servi drept indiciu prin care să fie identificate notele specifice care disting gândirea filosofică de aceea științifică”².

Logica ce stă la baza metodologiei științelor naturii, pe care o vom numi aici „logică tradițională”, are statutul unei meta-teorii deoarece ea furnizează principiul clasificării disciplinelor științifice. După cum am văzut, în acest caz științele particulare constituie specii ale unui gen (cunoașterea științifică), specii care sunt mutual exclusive și precis delimitate, astfel încât ele sunt principal autonome. În măsura în care sunt specii ale cunoașterii științifice, toate prezintă notele specifice ale acestei cunoașteri, astfel că au una și aceeași esență, aceea a genului lor, cunoașterea științifică. Logica tradițională, consideră Collingwood, funcționează foarte bine în interiorul domeniului cunoașterii științifice, deoarece, universalul abstract fiind obiectul acesteia, conceptele specifice matematicii, fizicii, chimiei, se supun regulilor clasificării și diviziunii stabilite de logicieni. S-ar putea spune chiar că o condiție fundamentală de existență a științelor naturii este aceea de a respecta principiile teoriei tradiționale a clasificării.

¹ A., p. 97.

² R.G. Collingwood, *Essay on Philosophical Method*, Oxford, Clarendon Press, 1933 (în continuare: E.P.M.), p. 31.

Situația se schimbă însă atunci când ne ocupăm de întreg domeniul cunoașterii și deci avem de-a face cu toate formele experienței: arta, religia, știința, istoria și filosofia. Am văzut, pe de o parte, că facultățile (categoriile sau habitus-urile) conștiinței nu mai sunt atât de precis delimitate și mutual exclusive: într-un act al imaginației există și un element intelectual, într-unul al credinței are și imaginația un rol de jucat și așa mai departe. De aici rezultă, pe de altă parte, că nici formele experienței nu se află într-o relație de mutuală excluziune, ci se suprapun de cele mai multe ori, atât în ce privește obiectul, dar și în aspecte ce țin de metodă. Autonomia lor nu mai este absolută, ca în cazul științelor naturii, deoarece, după cum am văzut, nu le putem gândi ca pe niște specii coordonate ale unui gen.

În cazul filosofiei, dificultatea apare cu o și mai mare evidență, deoarece „clasele specifice unui gen filosofic nu se exclud una pe cealaltă, ci se suprapun”¹. Preluând exemplele oferite de Collingwood, dacă vom considera conceptul de „gândire rațională” și speciile sale, „judecata” și „inferența”, observăm imediat că ele nu sunt două specii co-ordonate, co-existente și mutual exclusive ale genului gândirii, așa cum, de exemplu, cercul și triunghiul sunt în raport cu genul figurilor geometrice. Ele nu pot fi gândite separat, deoarece nici una nu poate fi definită fără a se recurge la cealaltă. Mai departe, dacă am considera că judecata e un gen, speciile sale ar fi „judecata afirmativă” și „judecata negativă”. Observăm imediat, pe de o parte, că judecata în genere nu poate fi definită fără a se face apel la afirmație sau negație (cum se întâmplă în logica tradițională, unde un gen se definește fără a face apel la speciile sale), iar pe de altă parte că definirea speciilor nu poate fi făcută, ca în logica tradițională, în mod independent. Nu putem înțelege negația decât prin raportare la afirmație.²

Aceeași suprapunere poate fi observată dacă ne referim și la alte criterii de clasificare a judecăților: judecata singulară, deși este considerată, din rațiuni silogistice ca universală, în realitate combină universalul cu particularul. Judecata disjunctivă, la rândul său, este atât categorică, dar și ipotetică. În logica tradițională, prin urmare, „ori de câte ori dividem un gen în specii, aceste specii, în loc să se excludă reciproc precum cele ale unui gen științific, se suprapun”³.

În filosofia practică, lucrurile nu stau altfel. Acțiunile, spre exemplu, arată Collingwood, sunt de obicei clasificate în funcție de motivație: astfel ele pot fi motivate de dorință, interes propriu sau datorie. Dacă această diviziune ar

¹ E.P.M., p. 31.

² E.P.M., pp. 31sq.

³ E.P.M., p. 39.

corespunde exact realității, etica ar deveni o teorie mult mai simplă, însă în realitate aceste clase de acțiuni nu sunt mutual exclusive. Eticienii au admis întotdeauna că „motivațiile noastre sunt adesea complexe, astfel că una și aceeași acțiune poate fi plasată în două sau chiar în toate cele trei clase”¹. Și acest fenomen al suprapunerii poate fi identificat în mod analog în toate domeniile și disciplinele filosofiei.

Dacă totuși vom continua să gândim conceptele filosofice în termenii metodelor tradiționale de clasificare, suntem în pericol de a comite „eroarea falsei disjuncții” (*fallacy of false disjunction*). Ea constă în tendința de a considera că, atunci când un concept generic este divizat în două specii, există realmente și o diviziune corespunzătoare a instanțierilor conceptelor-specie în două clase mutual exclusive. Denumirea ei vine din aceea că are la bază „enunțul disjunctiv după care orice instanțiere a unui concept trebuie să intre fie în una, fie în cealaltă dintre clasele sale specifice; și este fals deoarece, de îndată ce ele se suprapun, instanțierea poate intra în ambele”². Această eroare poate fi comisă fie afirmativ, fie negativ. În sens afirmativ, ea presupune să considerăm că, de îndată ce admitem că există o distincție între două concepte, urmează că există și o diferență între instanțierile lor. În sens negativ, ea constă în a gândi conform principiului după care, dacă admitem că instanțierile nu pot fi separate, atunci nici conceptele nu pot fi distinse.

Urmează de aici că regula fundamentală a metodei filosofice este exigența de a evita falsele disjuncții și de a face de la început presupuziția că în cazul conceptelor filosofice există întotdeauna posibilitatea suprapunerii claselor în care el este divizat. Această posibilitate este determinată de însăși natura obiectului filosofiei. Fiind un universal abstract, obiectul științei este o entitate ipotetică guvernată de o legitate având la bază principiul uniformității naturii, astfel încât diviziunea în clase mutual exclusive îi este într-un totuși adecvată. Dimpotrivă, obiectul filosofiei, ceea ce există realmente, o entitate dinamică, pentru care schimbarea și variația speciilor este „identică cu esența generică însăși”, adică e tocmai această esență.³

În consecință, speciile obiectului filosofiei nu constituie o mulțime de entități coordonate, ci o ierarhie de forme care se suprapun într-o succesiune care ne conduce de la formele cele mai simple ale experienței către cunoașterea de sine

¹ E.P.M., p. 42.

² E.P.M., p. 49.

³ E.P.M., p. 60.

integrală a spiritului. În această înșiruire, fiecare formă „însumează întreaga ierarhie de până la acel punct”¹, ceea ce înseamnă că oriunde ne-am situa în cadrul ei, ne aflăm întotdeauna într-un punct culminant, dacă ne raportăm la ceea ce a fost mai înainte. Fiecare moment, fiecare formă a experienței apare în această succesiune numai atunci când este necesar, atunci când condițiile sunt îndeplinite pentru producerea tranziției dialectice care îi dă naștere.

Relația de suprapunere dintre formele experienței are două aspecte, două sensuri, ceea ce face ca și mișcarea dialectică în genere să aibă două direcții, așa cum vom vedea în sub-capitolul următor. Cu alte cuvinte, nu există, după cum ne-am fi așteptat, o suprapunere a formelor superioare în raport cu cele inferioare, ci și situația contrarie.

Aceasta înseamnă că, în primul caz, o formă superioară o depășește pe aceea de dinaintea sa prezervându-i într-un anumit sens adevărul acesteia. Ea se suprapune peste cea anterioară în sensul că, deși îi contrazice iluzia de a fi o întrupare adecvată a genului – a universalului concret, a spiritului – totuși păstrează și înglobează conținutul pozitiv al ei. Ceea ce este eliminat e elementul negativ, adică acea convingere explicită a formei inferioare că ea însăși epuizează genul cunoașterii filosofice, că esența generică a obiectului filosofiei nu mai conține nimic altceva decât este exprimat în conceptul ei.

Am văzut însă că apariția unei forme superioare în ierarhia dialectică a formelor cunoașterii nu conduce la extincția celei inferioare: nașterea religiei, de exemplu, nu înseamnă dispariția artei, ci rafinarea ideii acesteia despre sine. Așa încât forma inferioară preia ceva din conținutul celei superioare, însă doar o parte a acestuia, în timp ce respinge restul. În aceasta constă suprapunerea formei inferioare în raport cu aceea superioară.

Pentru a înțelege mai bine acest fenomen, Collingwood oferă exemplul relației dintre două specii ale filosofiei morale: utilitarismul și etica datoriei.² Ultima este implicită în prima și se suprapune peste aceasta, căci o include în cele din urmă. Utilitarismul consideră în mod îndreptățit că utilitatea este criteriul binelui, însă greșește atunci când consideră că este singurul criteriu. El e depășit de etica datoriei, care reprezintă negarea criteriului utilității și în același timp includerea lui într-un context mai larg: multe dintre acțiunile impuse de datorie sunt utile. Pe de altă parte, utilitarismul se suprapune în raport cu etica datoriei, în

¹ E.P.M., p. 89.

² E.P.M., pp. 90sq.

sensul că „revendică mare parte din conținutul teoriilor morale superioare drept doctrină utilitară rezonabilă, însă respinge restul ca eroare sau superstiție”¹.

Devenirea conștiinței morale nu se reduce însă la aceste două forme. Collingwood atribuie fiecare doctrină etică unui nivel al conștiinței: astfel, utilitatea ține de conștiința științifică, în timp ce datoria este apanajul aceleia istorice.² Urmează cu necesitate că etica datoriei trebuie să fie succedată la rândul său de „etica absolută”, caracteristică pentru conștiința filosofică, adică o etică întemeiată pe principiul „iubirii universale”, în care agentul moral, odată surmontată opoziția subiect-obiect, „se identifică pe sine cu lumea întreagă”.³ În aceste condiții alienarea individului în raport cu sine, cu ceilalți și cu lumea dispare, iar conduita sa morală este asigurată de atingerea „intersubiectivității”.

În acest fel, viața conștiinței morale se identifică drept aspect al vieții spiritului, care prezintă aceleași trăsături specifice. Alături de cele două aspecte menționate, suprapunerea formelor conștiinței prezintă încă o trăsătură importantă: ea presupune nu doar o suprapunere de extensiune între formele experienței (și subdiviziunile interne ale acestora), și una de intensiune între conceptele acestora, „fiecare fiind o specificare de un anumit grad a esenței generice, pe care o întrușipează mai bine decât cea de dinainte”⁴.

Breviter: suprapunerea claselor este o trăsătură generală a evoluției formelor experienței, deși nu este conștientizată ca atare, nu apare explicit decât la nivelul gândirii filosofice în forma ei elevată, care trebuie să dea seamă de această evoluție. Ea înseamnă că întotdeauna nivelul mai elevat „este conținut în cel inferior, cel superior îl transcende pe cel inferior și îi adaugă ceva nou, în timp ce acela inferior coincide parțial cu cel superior, însă diferă de acesta prin faptul că neagă sporul adus de acesta”⁵.

Un element esențial al viziunii lui Collingwood este ideea după care tranzițiile dialectice de la o formă la alta a experienței sau de la un nivel la altul al dialecticii conștiinței au drept sursă o anumită insuficiență: fiecare modalitate a spiritului are despre sine un concept (abstract, în termeni hegelieni), un proiect ideal, care însă este negat atunci când este pus în aplicare (spre exemplu, arta se conține drept produs al imaginației pure, dar constată că e mai mult decât atât). În

¹ *Loc. cit.*

² S.M., pp. 221-223.

³ S.M., pp. 304-305.

⁴ E.P.M., p. 91.

⁵ *Loc. cit.*

consecință, apare necesitatea trecerii la un nou nivel, iar succesiunea acestora reprezintă însuși drumul spiritului către cunoașterea deplină de sine.

Mecanismul acestor tranziții dialectice este „negația determinată”, concept derivat din acela hegelian de *Aufhebung*. „Suprimarea (*das Aufheben*)”, afirmă Hegel, prezintă adevărata sa dublă semnificație [...] ea este în același timp o *negare* și o *păstrare*”. Negarea nu înseamnă altceva decât că ceva, „Acesta este pus ca *non-acesta* sau ca *suprimat*, și, prin aceasta nu ca nimic, ci ca un nimic determinat, adică *nimicul unui conținut*, anume al lui *Acesta*”.¹ Prin urmare, „suprimarea” înseamnă depășirea unui nivel printr-o negare sa care nu înseamnă reducere la nimicul absolut, ci la nimicul care are un conținut, iar din acest conținut se naște o nouă formă a experienței. Conținutul nu este eliminat, aneantizat, ci „transfigurat”, ca să spunem astfel, sau reconfigurat într-o nouă modalitate a experienței: negarea unui nivel al dialecticii conștiinței înseamnă preluarea și reconfigurarea conținutului său la nivelul imediat superior. Configurația anterioară a acestui conținut este negată de conștiință, iar în succesiunea de negări și reconfigurări, în decursul căreia obiectul conștiinței se îmbogățește conduce la constituirea a ceea ce Hegel numește experiență.²

Pentru Hegel, conștiința parcurge un drum dinspre eroarea parțială către adevăr, de la cel mai simplu (și parțial) mod de cunoaștere de sine a spiritului către cel mai deplin. Această cunoaștere deplină, acest adevăr, însă nu poate fi dobândit dacă nu ar fi fost prezent, într-un anumit fel acolo, încă de la început: „Dacă prin instrument absolutul ne-ar fi adus numai în genere mai aproape, fără să schimbăm nimic în el, așa cum este adusă pasărea prin vergeaua încleiată, atunci, *dacă el nu ar fi în și pentru sine la noi* [subl. ns. – S.B.] și nu ar vrea să fie, el și-ar bate joc de această viclenie; căci cunoașterea ar fi în acest caz o viclenie”³.

Aceeași idee apare și la Collingwood, anume că adevărul trebuie să fie prezent de la început, trebuie să fie „la noi”, însă el nu e aici de la început ca adevăr, ci ca eroare: „într-o cercetare filosofică, ceea ce încercăm să facem nu este să descoperim ceva ce am ignorat până acum, ci să cunoaștem mai bine ceva ce într-un anumit sens cunoașteam deja; nu să cunoaștem mai bine în sensul de a

¹ G.W. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, trad. rom. V. Bogdan, București, Editura IRI, 2000, p. 72.

² Cf. D. Popescu, *Hegel – Fenomenologia spiritului*, București, Editura Cartea de buzunar, f.a., p. 8, 11.

³ G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 52.

ajunge să știm mai multe [...] ci în sensul de a ajunge să cunoaștem într-un mod diferit și mai bun – actual în loc de potențial, explicit în loc de implicit”¹.

Ideea aceasta a pre-existenței adevărului sub forma erorii temporare, alături de cele două modalități în care clasele se suprapun (cele superioare în raport cu cele inferioare, dar și invers), despre care am vorbit mai sus, îl determină pe Collingwood să considere că, alături de sensul ascendent, natural, pozitiv al proceselor dialectice, există și un sens descendent, negativ.

Despre sensul ascendent nu mai este nevoie să vorbim, întrucât el a fost ilustrat printr-o varietate de exemple până acum. Sensul negativ este explicat de Collingwood în *Speculum Mentis* după cum urmează. Într-o serie dialectică A B C, unde C este adevărul, B va fi o idee eronată despre C, iar A una despre B. Când spiritul vrea o cunoaștere deplină despre sine (C), el dobândește o eroare, B, o concepție greșită asupra sieși. Dar cunoașterea (fie și parțial greșită) modifică obiectul, după cum am văzut, astfel că C devine C1 (spiritul alterat de eroarea sa). Apare astfel o tensiune între B (obiectul așa cum ne apare) și C1 (obiectul așa cum este realmente), ceea ce conduce la pasul următor: nici chiar B nu mai este înțeles corect, astfel că apare A, o distorsionare și mai mare a adevărului, o „eroare de gradul al doilea”. Spiritul nu se mai comportă ca C1, ci ca B1, echivalent cu C2.

În condițiile în care se parcurg acești pași înapoi, arată Collingwood, lucrurile stau astfel: spiritul este în mod implicit C, însă încearcă să se gândească pe sine ca B, deși B nu există realmente, și chiar și această încercare eșuează, astfel că el se vede pe sine ca A. Natura sa, succesiv concepută greșit ca B și ca A, apare drept C2. Spre exemplu, dacă C este experiența istorică, iar A este imaginația artistică, cineva care se consideră a fi un spirit artistic va continua să fie în realitate istoric în fondul său, dar natura sa istorică va fi atât de distorsionată încât nici cel mai atent observator nu o poate sesiza.²

Oricum, principiile fundamentale ale tranzițiilor dialectice sunt aceleași, oricare ar fi sensul acesteia, ascendent sau descendent. Astfel, primul dintre acestea afirmă că spiritul se poate cunoaște pe sine doar prin mediere, adică făcând din lumea experienței, care e o manifestare a sa, obiect de cercetare: „el se poate cunoaște pe sine doar prin medierea unei lumi exterioare, știind că ceea ce vede în lumea exterioară este propria sa reflexie”³.

¹ E.P.M., p. 11.

² S.M., pp. 206-207.

³ S.M., p. 315.

Formele lumii exterioare (lumea artei, religiei, științei etc.) sunt obiectivări ale facultăților conștiinței care se manifestă într-o critică dialectică succesivă a perspectivelor eronate parțiale. Spiritul se constituie treptat, printr-un proces dialectic ce are un caracter istoric. Acest proces a fost descris din mai multe unghiuri de vedere: ca dialectică a formelor experienței, a nivelurilor interne ale acestora, ori ca dialectică a facultăților minții ce instituie conceptele acestor forme. Astfel că, în cazul celor din urmă putem vorbi de o dezvoltare „logică”, iar în cazul celorlalte de aspectul istoric al acesteia.

Ideea aceasta a rămas o constantă a gândirii lui Collingwood, astfel că nu putem fi de acord cu ipoteza „conversiunii radicale”, cel puțin sub acest aspect. Astfel, în *The New Leviathan* (1942), ultima lucrare antumă, dezvoltarea spiritului este descrisă în termenii unei serii dialectice a unor funcții ale conștiinței: apetitia, pasiunea, dorința și gândirea. Modul în care este descrisă înlănțuirea acestora permite identificarea altor două legi fundamentale ale dialecticii: „legea contingenței” și „legea supraviețuirii primitivelor”.

Legea contingenței afirmă că, deși într-o serie dialectică antecedentul determină apariția consecventului, dar acest fenomen nu este predictibil: deși devenirea spiritului este necesară, ea nu este, cu toate acestea predictibilă.¹ Spiritul nu este determinat de legi precum cele ale științelor naturii, care să ne permită să facem previziuni, însă, pe de altă parte, fiecare moment dialectic apare din predecesorul său cu o „inevitabilitate dramatică”². Această idee aparent paradoxală nu vrea să spună altceva decât că prin caracterul inevitabil al tranzițiilor nu trebuie să înțelegem ceva analog cu necesitatea ce domnește în natură, ci „inevitabilitatea faptului rațional concret”, care are aspectul unei construcții dramatice ori a unei fugi muzicale.³ Este vorba de același lucru pe care a vrut să-l sublinieze Hegel atunci când a scris că „filosofia își pictează cenușiul ei pe cenușiu”, iar „bufnița Minervei nu-și începe zborul decât în căderea serii”⁴: înțelesul și proiectul „construcției dramatice” care este istoria devenirii spiritului nu pot fi surprinse decât *post festum*, după ce pașii săi au fost făcuți. Istoria spiritului nu ne oferă o schemă apriorică prin care să putem prezice ceea ce va urma, ci o trecere în revistă a erorilor succesive care au fost făcute și care

¹ R.G. Collingwood, *The New Leviathan*, Oxford, Clarendon Press, 1942 (în continuare: N.L.), p. 64.

² S.M., p. 289.

³ *Loc. cit.*

⁴ G.W.F. Hegel, *Principiile filosofiei dreptului*, ed. cit., p. 20.

determină starea cunoașterii din momentul actual și ne permit să ne apropiem treptat de adevăr.¹

Cea de-a doua lege despre care am amintit, legea supraviețuirii contingentelor afirmă că: „atunci când A se transformă în B, un element al lui A în starea sa primitivă sau nemodificată supraviețuiește în orice exemplu al lui B, alături de funcția B, care este forma modificată a lui A”².

În *Autobiografie*, acest principiu este exemplificat sub numele de „principiul încapsulării”, legat direct de ideea filosofică de „trecut viu”, principiu fundamental al filosofiei collingwoodiene a istoriei,³ conform căruia „trecutul pe care îl studiază istoricul nu este un trecut mort, ci unul care într-un anumit sens este încă viu în prezent”. Mai precis, dacă un proces istoric p1 se transformă într-un proces p2, nu există o linie de demarcație unde se termină primul și începe al doilea, iar primul lasă întotdeauna urme ce pot fi detectate în al doilea. În consecință, „orice proces care implică o schimbare istorică de la p1 la p2 lasă un reziduu neconvertit din p1 încapsulat într-o stare de lucruri istorică ce este numai la suprafață p2”⁴.

Ca un argument al continuității gândirii collingwoodiene, legea încapsulării se regăsește în *The New Leviathan* în forma principiului care guvernează tranziția dialectică de la o funcție a conștiinței la cea care o succede. Dacă am presupune, arată Collingwood, că A este conștiința, iar B este conștiința critică, de ordinul al doilea, înțeleasă ca o modificare, o rafinare a celei dintâi, atunci în conștiința reflexivă trebuie să supraviețuiască și forma primitivă a conștiinței nereflexive, altfel nu ar mai fi posibilă nici o reflecție, deoarece ea nu ar mai avea obiect. La fel, dacă apetitia, pasiunea și dorința formează o serie, fiecare este o modificare a celei precedente. Dar atunci „fiecare exemplu individual de pasiune conține, afară de apetitia care a fost convertită în pasiune, un element de apetitie pur și simplu; orice exemplu de dorință conține un element primitiv de pasiune ce supraviețuiește, precum și unul de apetitie; și așa mai departe, pe măsură ce seria continuă, structura funcției devine tot mai complexă”⁵.

Odată prezentată schema generală a devenirii dialectice a formei specifice a experienței care e filosofia, putem acum să ne facem o imagine despre modul în

¹ S.M., p. 290.

² N.L., p. 65.

³ A., pp. 114sq.

⁴ A., p. 152.

⁵ N.L., p. 181.

care Collingwood a conceput această disciplină, în sine, dar și în raporturile ei cu celelalte. Se pare însă, dacă revedem argumentele exegeților care au propus ipoteza conversiunii radicale¹, că rămâne ceva în afara acestei scheme: concepția asupra filosofiei ca știință istorică, așa cum este aceasta expusă în *An Essay on Metaphysics*. Aici, filosofia este luată în discuție în forma a ceea ce îndebste se considera a fi cea mai elevată disciplină a sa, metafizica, iar concluzia finală este aceea că filosofia este o știință istorică. Acest lucru, dacă se dovedește a fi ultimul cuvânt al lui Collingwood, contrazice schema sistematică expusă de noi până aici și readuce în atenție afirmațiile după care, spre finalul vieții sale, Collingwood s-a convertit la un istorism radical. Este prin urmare necesar să vedem mai îndeaproape în ce constă știința istorică a metafizicii și dacă ea nu ar putea cumva să fie integrată în sistemul formelor experienței prezentat până aici, ceea ce ar răspunde celor două obiecții de mai sus.

În afara lucrării menționate, nu găsim decât puține referiri sistematice la problematica metafizicii. Astfel, din *Autobiografie* aflăm despre o încercare de abordare a acestei chestiuni, în cartea *Truth and Contradiction*, redactată în 1917, însă respinsă de editor din cauza neadecvării sale cu problemele concrete ale vremii.² Din păcate, manuscrisul a fost pierdut, așa încât nu avem despre ideile conținute în el decât indicațiile oferite de autor în aceeași *Autobiografie*: ar fi fost vorba de o primă schițare a teoriei sale asupra „logicii întrebărilor și răspunsurilor” – despre care vom vorbi mai detaliat în cele ce urmează – pe baza căreia trebuie să se constituie metafizica, însă despre această constituire nu ni se spune nimic.³

O altă scriere care abordează problema metafizicii este *An Essay on Philosophical Method*, unde această disciplină filosofică este definită drept „un studiu de o factură specială a aspectului existențial al aceluiași obiect care sub aspectul adevărului este studiat de logică și sub aspectul binelui este studiat de etică”⁴. Acest obiect este conceput de către filosoful britanic în lumina dictonului

¹ Susținută în principal de către T.M. Knox și A. Donagan, această interpretare vede ultima etapă a creației lui Collingwood ca pe o convertire la un istorism radical de inspirație croceeană, în contextul căruia filosofia își pierde autonomia și specificul, fiind cu totul absorbită de istorie. Cf. T.M. Knox, *Editor's Preface*, în I.H., pp. III-XXIV; T.M. Knox, *Notes on Collingwood's Philosophical Work: An Appreciation with Bibliography*, în „Proceedings of the British Academy”, XXIX, 1943, pp. 469-475; A. Donagan, *The Later Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

² A., p. 68.

³ A., pp. 57-67.

⁴ E.P.M., p. 127.

spinozian, după care „*omne ens est unum, verum, bonum*”. Obiectul metafizicii este, prin urmare, Ființa ca ființă (*pure Being*), caracteristica lui cea mai importantă fiind aceea că „satisface în mod complet toate pretențiile rațiunii”¹.

Pe de altă parte, filosofia, în general, și metafizica în special, sunt considerate de către Collingwood ca fiind „gândire de gradul al doilea, gândire despre gândire”², spre deosebire de științele naturale, care reprezintă doar gândire asupra obiectelor. Metafizica, în acest sens este preocupată de gândirea care gândește obiectele, prin urmare ea este interesată în aceeași măsură de obiect, ca și de gândirea care se exercită cognitiv asupra acestuia.³

Prin urmare, așa cum este înțeleasă în acest context, metafizica este gândirea de gradul al doilea, care se exercită asupra gândirii ce are drept obiect de cunoscut Ființa ca ființă în aspectul ei existențial, ceea ce este în măsura în care este.

Obiectul artei, acela al religiei, al științelor naturale și obiectul istoriei sunt considerate ca fiind inteligibile numai în termenii Ființei ca ființă. Aceasta este „realitatea în raport cu care ele sunt doar aparențe”.⁴ Înțeleasă astfel, metafizica mai are o notă specifică, și anume faptul că operează cu judecăți universale și categorice, distingându-se prin aceasta atât de istorie, ale cărei judecăți sunt categorice și singulare, cât și de științele naturii, care produc judecăți ipotetice universale.⁵

Un exemplu de astfel de gândire metafizică este argumentul ontologic al lui Anselm, pe care Collingwood îl consideră ca fiind valid, cu amendamentul după care el nu demonstrează existența Dumnezeuului lui Avraam, și Isaac și Iacob, ci mai degrabă existența Ființei ca ființă, înțeleasă ca *ens realissimum*.⁶ Argumentul ontologic, consideră Collingwood, reprezintă sinteza a două idei, și anume principiul platonice, după care „ori de câte ori gândim, gândirea este despre ceva real” (*Rep.* 476e, *Parm.* 132b), despre un obiect care există realmente, și ideea neoplatonică exprimată de Boetius în *De Trinitate*, a unei „ființe perfecte pe care suntem constrânși să o gândim în mintea noastră” ca unitatea existenței și esenței.⁷

¹ E.P.M., p. 125.

² I.H., p. 1.

³ E.P.M., p.2.

⁴ S.M., pp. 310sq.

⁵ Vide C. Damian, *Știință și metafizică la Collingwood*, în „Revista de filosofie”. tomul XLIV, nr. 1-2. 1997, p. 75.

⁶ E.P.M, pp. 124sq.

⁷ *Ibidem*, p.124.

Ceea ce a descoperit Anselm ar fi, după filosoful britanic faptul că „principiul platonice este latent în ideea neoplatonică”.¹ Concluzia lui Anselm este aceea că *ens realissimum* există. Validitatea argumentului ontologic în genere nu este o problemă care să facă obiectul lucrării de față. E de ajuns să spunem alături de A. Donagan că interpretarea lui Collingwood se sprijină pe o premisă majoră extrem de discutabilă, adică pe „principiul platonice” după care ori de câte ori gândim cu adevărat, gândirea are un obiect real.² De asemenea, mai trebuie observat că R. G. Collingwood afirmă că Anselm nu se referă la Dumnezeuul teologiei, ci la *ens realissimum*, ceea ce pare să vină în contradicție cu modul în care acesta își începe argumentarea din *Proslogion*: „Astfel, Doamne, tu care dai înțelegere credinței, ajută-mă să înțeleg atâta cât vrei, că tu ești, după cum credem și că tu ești așa cum o credem”.³ Această propoziție anselmiană arată că punctul de plecare este credința, și anume credința în Dumnezeu personal al teologiei creștine, și nu conceperea sa ca simplu obiect *id quo maius cogitari nequit*. Neclaritățile ideii collingwoodiene nu se opresc însă aici, pentru că, deși afirmase mai înainte că judecățile metafizicii sunt universale și categorice, totuși în acest argument nici premisa minoră – sau „ideea neo-platonice” despre care vorbește filosoful britanic – și nici concluzia nu sunt astfel de judecăți.

Prin urmare, ideea de metafizică așa cum se prezintă ea în lucrările lui Collingwood amintite mai înainte rămâne doar la nivelul unei schițe, astfel că în *An Essay on Metaphysics* Collingwood va relua și va aborda pe larg această problemă.

Eseul, arată Collingwood de la început, nu este o carte *de metafizică*, ci *despre* metafizică, destinată „să explice ce anume este metafizica, de ce este ea necesară pentru bunăstarea și progresul cunoașterii și cum se constituie metafizica”.⁴ Prin urmare, nu avem de-a face cu un tratat de metafizică, ci mai degrabă cu un fel de *Prolegomene* destinate să furnizeze o nouă accepțiune a metafizicii și să indice modalitatea de edificare a acesteia, precum și principiile metodologice care trebuie respectate dacă se dorește constituirea unei metafizici

¹ *Loc. cit.*

² A. Donagan, *The Later Philosophy of R.G. Collingwood*, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 254.

³ Anselm, *Proslogion*, în *Fides quaerens intellectum*, texte et traduction par A. Koyré, Paris, Vrin, f.a., p. 13.

⁴ R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1940 (în continuare: E.M.), p. VII.

autentice. În lipsa acestor prescripții metodologice se ajunge la ceea ce filosoful britanic numește „pseudo-metafizică”, termen prin care se referă la produsele modalității tradiționale de a concepe metafizica.

În esență, această concepție mai târzie asupra metafizicii se poate sintetiza în două idei: a) metafizica este știința presupuzițiilor absolute și b) metafizica este o știință istorică.¹ Pentru a putea înțelege mai ușor ce anume are în vedere filosoful britanic, este nevoie mai întâi de o prezentare succintă a ceea ce el numește „logica întrebării și răspunsului” (*logic of question and answer*), care stă la baza științei presupuzițiilor.

Ideea acestei logici – care, după cum vom vedea, nu este o logică în sensul propriu al termenului, ci o *metodologie*, adică o teorie asupra metodei de achiziționare de cunoștințe – s-a născut, după cum mărturisește autorul în *Autobiografia* sa, odată cu conștientizarea importanței activității interogative în cercetările de arheologie, care au ocupat un loc deosebit de important în creația lui Collingwood. La baza ei se află convingerea filosofului britanic după care “un corp de cunoaștere nu constă în «propoziții», «enunțuri», «judecăți» sau orice alt nume folosesc logicienii pentru a desemna actele de gândire asertive [...] ci în acestea împreună cu întrebările la care trebuie să se răspundă”².

Orice propoziție care se exprimă ca o judecată, consideră Collingwood, reprezintă un răspuns la o întrebare și nu poate fi înțeleasă în mod adecvat decât în relație cu întrebarea la care răspunde. Întrebarea este întotdeauna anterioară din punct de vedere logic răspunsului, iar dacă ne aflăm în domeniul gândirii științifice, atunci anterioritatea logică este dublată și de o anterioritate temporală. Ca răspunsuri enunțate la întrebări, propozițiile au calitatea de a fi adevărate sau false, însă valoarea lor de adevăr poate fi stabilită numai dacă știm cu precizie la ce întrebare răspund ele.³

Alături de propoziții și întrebările la care acestea răspund, un corp de cunoaștere conține și ceea ce Collingwood numește „presupoziții”. “Fiecare întrebare implică o presupuziție”⁴, din care se naște sau, cum se exprimă autorul britanic, „se ridică” (*rise*). De exemplu propoziția: „Evenimentul E are cauza C” este răspuns la întrebarea: „Care e cauza evenimentului E ?” și se naște din presupuziția: „Toate evenimentele au cauze”. Presupuzițiile sunt anterioare logic

¹ Cf. C. Damian, *op. cit.*, p. 75.

² A., p. 58.

³ E.M., pp. 23-24.

⁴ E.M., p. 25.

întrebării și nu au toate valoare de adevăr. Ele pot fi relative sau absolute: sunt relative acele presupoziiții care stau ca presupoziiții față de anumite întrebări, dar și ca răspuns în raport cu altele, și sunt absolute acelea care stau doar ca presupoziiții, nefiind niciodată răspunsuri pentru vreo întrebare.

Nefiind răspunsuri pentru nici o întrebare, presupoziițiile absolute nu au valoare de adevăr: nu sunt nici adevărate, nici false, nu sunt verificabile și, prin urmare, nu are sens să se pună problema adevărului sau falsității lor. Operația prin care gândirea formulează presupoziiții se numește asumare (*assumption*), înțelegă ca act prin care mintea face supoziiții (*suppose*) în mod liber. Valoarea cognitivă a presupoziițiilor constă în „eficacitatea lor logică” (*logical efficacy*), *id est* capacitatea lor de a „ridica” întrebări, adică de a face să apară, să se nască întrebări noi. Ea nu depinde de adevărul presupoziițiilor, ci doar de faptul dacă ele sunt sau nu presupuse.

Am văzut că în *Essay on Philosophical Method*, Ființa ca ființă era concepută ca obiect de studiu al metafizicii și înțelegă ca aspectul existențial al aceleiași realități care, sub aspect logic e adevărul, iar sub aspect moral este binele. În această nouă abordare, Ființa ca ființă, *nu mai poate fi obiectul de studiu al metafizicii*, înțelegă ca știință, prin știință Collingwood înțelegând „un corpus de gândire sistematică sau ordonată despre un obiect precis determinat”.² Așa stând lucrurile, Ființa ca ființă nu este obiect al metafizicii deoarece ea nu e un obiect determinat, ci unul nedeterminat în cel mai înalt grad. După opinia filosofului britanic, istoria filosofiei occidentale a fost victima unei erori care își are originea în gândirea lui Aristotel, și care constă în a considera că Ființa ca ființă e obiect de studiu al metafizicii; el numește toate demersurile întreprinse în acest sens cu termenul *ontologie*, în sensul etimologic al termenului.

Lipsa de legitimitate a acestor încercări de a construi o știință a Ființei vine din faptul că, după Collingwood, conceptul de Ființă este produsul unei abstractizări împinse până la limită, în urma căreia el rămâne cu o singură determinație, și anume faptul de a fi. Așa stând lucrurile, despre acest obiect nu se poate spune nimic altceva decât că este. Deci nu e posibilă o știință despre Ființa ca ființă, în sensul amintit mai sus, pentru că nu se poate construi un corpus sistematic de cunoștințe despre un obiect atât de nedeterminat.³ Rămâne ca metafizica să fie ceva diferit, dacă e să putem vorbi până la urmă de metafizică.

¹ E.M., pp. 26-28.

² E.M., p. 4.

³ E.M., pp. 6-14.

Soluția pe care o propune filosoful britanic este ca *metafizica să fie o știință a presupuzițiilor absolute*.¹ În acest sens, sarcina metafizicianului este de a întreprinde *analiza metafizică*, ce constă într-un demers de detectare a presupuzițiilor absolute care subîntind diversele domenii ale tuturor științelor naturale, prin distingerea acestora în raport cu presupuzițiile relative. Metafizicianul, practicând această analiză, se află mereu în fața întrebării: „Este relativă această presupuziție sau este absolută?”²

După cum am văzut, presupuzițiile sunt rezultate ale unui act liber al minții, prin care aceasta alege să „adere” la una sau alta dintre presupuziții. Dacă adăugăm la aceasta faptul că presupuzițiile absolute nu au valoare de adevăr, atunci rezultă imediat că, pe de o parte, metafizicianul nu trebuie să caute să impună o anumită presupuziție absolută, întrucât nici nu poate face acest lucru și, pe de altă parte, nu trebuie să caute să determine valoarea de adevăr a acestora, sau temeiurile pe care cineva s-ar gândi să le furnizeze pentru a demonstra o susținere în legătură cu această valoare de adevăr. Nerespectarea acestei cerințe, la care se ajunge datorită convingerii greșite că presupuzițiile absolute pot fi calificate ca adevărate sau false, conduce la ceea ce Collingwood consideră: „un fel de non-sens pe care îl numesc pseudo-metafizică”.³

În concluzie, metafizica în calitate de știință a presupuzițiilor constă din analiza destinată să identifice presupuzițiile absolute aflate în spatele gândirii științifice sau comune. Sarcina metafizicianului „nu este să *postuleze* presupuziții absolute [...] care sunt prezente *implicit* în legile și teoriile științifice, problema sa fiind să le identifice și să le facă *explicite*.”⁴

Propunând o analiză comparativă a relației dintre presupuzițiile absolute și celelalte propoziții care alcătuiesc corpusul cunoașterii, pe de o parte și a aceleia dintre principiile prime ale metafizicii (așa cum le descrie Ortega y Gasset, adică drept propoziții neutre din punct de vedere al valorii de adevăr, în cazul cărora este important doar ce anume se poate deduce din ele) și propozițiile deduse, pe de altă parte, C. Damian constată o serie de similitudini între presupuzițiile absolute și principiile prime ale metafizicii tradiționale:

1. Atât presupuzițiile absolute, cât și principiile prime se află în raport de anterioritate logică față de celelalte propoziții care alcătuiesc cunoașterea, statutul lor fiind acela al unor propoziții meta-științifice.

¹ E.M., p. 41.

² E.M., p. 40.

³ E.M., p. 48.

⁴ C. Damian, *op. cit.*, p. 77.

2. Principiile prime, pe de o parte, și presupuzițiile absolute, pe de alta, sunt independente unele de altele, adică nu se organizează deductiv. Ele alcătuiesc, respectiv, niște „constelații” și nu niște ierarhii, deci metafizica nu este o teorie deductivă.
3. Atât unele, cât și celelalte sunt neutre în raport cu valoarea de adevăr. Valoarea lor de cunoaștere este dată de „eficacitatea lor logică”, adică de capacitatea lor de a „ridica întrebări”.¹

Cea de-a doua dintre similitudinile enumerate mai sus ne conduce la ideea metafizicii ca știință istorică, ceea ce constituie, în viziunea lui Collingwood, cealaltă caracteristică importantă a acestei discipline filosofice.

Am văzut că presupuzițiile absolute alcătuiesc o „constelație” în care nu sunt organizate deductiv. Aceste constelații nu au, în genere, un caracter absolut, ci aparțin unei anumite epoci sau civilizații. De exemplu, procedând la analiza metafizică a presupuzițiilor absolute ale fizicii după criteriul ideii de cauzalitate, metafizicianul descoperă că de-a lungul timpului concepția asupra ideii de cauzalitate a suferit modificări însemnate. Astfel, această analiză ne ajută să descoperim că: (i) fizicienii newtonieni consideră că unele evenimente au cauze; (ii) fizicienii kantieni consideră că toate evenimentele au cauze și (iii) fizicienii einsteinieni consideră că nici un eveniment nu are cauză.²

Acest lucru se întâmplă, după Collingwood, deoarece presupuzițiile absolute au un caracter istoric determinat, ele schimbându-se în timp, astfel încât obiectul de studiu al metafizicianului nu este redus numai la presupuzițiile absolute ale prezentului, ci și la cele ale trecutului mai mult sau mai puțin îndepărtat. Această istoricitate a presupuzițiilor absolute determină caracterul de știință istorică al metafizicii: scopul metafizicianului se nuanțează în mod semnificativ, el având drept obiectiv a descoperi dacă presupuzițiile absolute sunt formulate izolat sau în grup, dacă diferitele colectivități umane formulează diferite presupuziții absolute în diverse ocazii sau dacă aceleași presupuziții absolute au fost formulate *semper ubique et omnibus*.³

Această idee ridică o nouă problemă, și anume aceea a modului în care o constelație de presupuziții absolute este înlocuită de o alta. Din păcate, Collingwood nu insistă suficient asupra sarcinii metafizicianului de elucidare a acestor mecanisme ale substituirii presupuzițiilor sau constelațiilor de presupuziții.

¹ *Ibidem*, p. 80.

² E.M., pp. 49-51.

³ *Ibidem*, p. 47.

El vorbește de faptul că această schimbare este un fenomen necesar, care nu face obiectul alegerii libere, ci se produce datorită apariției unor tensiuni în interiorul structurii alcătuite din presupuziții absolute, tensiuni care sunt receptate în diferite moduri, dar nu pot fi niciodată anihilate. Dacă tensiunile devin prea mari, afirmă filosoful britanic, atunci structura suferă un colaps și e înlocuită de o alta, în care vechile presiuni nu mai sunt prezente. Modificarea aceasta, accentuează Collingwood, nu este conștientă, ci e produsul unui proces de gândire inconștient.

Ceva analog se petrece în cazul fenomenului numit de către Kuhn „revoluție științifică” de către Thomas Kuhn. Astfel, constelația presupuzițiilor absolute poartă la Kuhn denumirea de „paradigmă”: o structură coerentă de angajamente teoretice comune ce sudează și conferă coerență unei comunități științifice. Tensiunile interne despre care vorbește Collingwood devin la Kuhn „anomalii”, adică situații în care vechile teorii nu mai pot explica satisfăcător noile date experimentale. Aceste anomalii conduc la o „situație de criză”, din care ieșirea cea mai probabilă o constituie revoluția științifică, adică procesul prin care o nouă paradigmă se substituie celei anterioare.

Singura diferență notabilă între cele două descrieri ale fenomenului menționat constă în faptul că la Kuhn revoluția științifică pare să fie un proces care ține de gândirea conștientă, pe când înlocuirea constelațiilor de presupuziții absolute este, în opinia lui Collingwood, un proces inconștient. Acest lucru pare a se datora faptului că, dacă la Kuhn paradigma ține exclusiv de domeniul gândirii științifice, pentru Collingwood presupuzițiile absolute subîntind atât gândirea științifică, dar și gândirea comună a unei anumite perioade istorice, iar aceasta se sprijină aproape exclusiv pe presupuziții ce acționează inconștient.

În opinia majorității exegeților operei lui Collingwood, doctrina presupuzițiilor absolute expusă în *An Essay on Metaphysics* reprezintă dovada incontestabilă în sprijinul ipotezei conversiunii către adoptarea istorismului radical. Cei mai importanți și mai influenți dintre ei sunt, cum am văzut, Alan Donagan și mai ales T.M. Knox, editorul aceloră dintre scrierile collingwoodiene postume care au apărut imediat după moartea autorului.

Contribuția cea mai însemnată a lui Knox este editarea volumului *The Idea of History* (1945), pentru care el a scris și o *Prefață a editorului*¹, unde găsim prima variantă a ipotezei conversiunii radicale, ce avea să înrăurească decisiv

¹ T.M. Knox, *Editor's Preface*, în I.H., pp. III-XXIV.

exegeza filosofiei collingwoodiene, transformându-se în ceea ce până azi a rămas varianta cea mai influentă de interpretare a evoluției acesteia.

În textul menționat, Knox indică ceea ce consideră el a fi simptomele decisive ale conversiunii radicale, așa cum apar ele în doctrina presupuzițiilor absolute: respingerea ideii că ar exista întrebări și probleme eterne pentru care s-ar putea oferi răspunsuri definitive sau considerate definitive, înțelegerea problemelor filosofice ca fiind probleme istoricește determinate și afirmația după care presupuzițiile absolute nu pot fi nici adevărate, nici false. Acestea ar fi, după Knox, dovezile indubitabile ale faptului că, în ultima parte a vieții sale, Collingwood ar fi adoptat istorismul absolut croceean.

Există o serie întreagă de afirmații ale lui Collingwood, la care Knox face trimitere, ce par să susțină această idee. Astfel, în conferința *Human Nature and Human History* (1936) se spune în mod explicit ceea ce noi am mai amintit, anume că pentru Collingwood, *Republica* lui Platon este o expunere a idealului grec de stat, în timp ce *Leviathanul* lui Hobbes prezintă forma engleză a idealului statului absolutist modern. La fel, *Etica Nicomahică* se referă la modelul ideal de comportament al elinului, pe când *Critica rațiunii practice* la convingerile morale ale pietismului german. Nici una dintre aceste teorii nu este un răspuns la vreo întrebare perenă, eternă și nu descrie vreun concept ideal imuabil de stat sau de regulă morală.¹ Tot așa, *Critica rațiunii pure* analizează ideile și fundamentele fizicii newtoniene și raportul acestora cu ideile filosofice ale timpului. „Tot ce a putut Kant să demonstreze a fost că oamenii de știință din secolul al XVIII-lea gândeau în termenii acelei categorii [de cauzalitate – n.n., S.B.]. Întrebarea de ce gândeau astfel poate fi abordată numai prin investigarea istoriei ideii de cauzalitate. Dacă ni se cere mai mult decât atât, dacă e nevoie să dovedim că ideea este adevărată, că oamenii sunt îndreptățiți să gândească astfel, atunci se ridică o pretenție care, prin însăși natura lucrurilor, nu poate fi satisfăcută”².

Knox citează, de asemenea, din manuscrise pe atunci încă nepublicate. Astfel, el afirmă, în baza unui astfel de document, că în 1939, Collingwood ar fi adoptat o poziție radical istoristă, subordonând complet filosofia față de istorie, evidentă în ideea după care „istoria este unicul tip de cunoaștere”. Aceasta înseamnă că „știința este într-adevăr distinctă de istorie și, spre deosebire de filosofie nu poate fi absorbită în aceasta, însă din motivul că ea pornește de la anumite presupuziții și gândește consecințele acestora, iar de îndată ce aceste

¹ I.H., p. 229.

² I.H., p. 230.

presupoziții nu sunt nici adevărate, nici false, a le gândi împreună cu consecințele lor nu înseamnă nici cunoaștere nici eroare”¹. Adică, filosofia este absorbită de istorie, fiindu-i recunoscut statutul de cunoaștere, pe când știința, care nu poate fi inclusă astfel, nu e considerată cunoaștere.

Această idee paradoxală este pusă în legătură cu ideea istoriei ca reconstrucție a gândurilor din trecut. În *Autobiografie*, Collingwood insistă asupra ideii că, de îndată ce noi avem, pe post de dovezi istorice, o serie de acțiuni îndeplinite de persoane din trecut, atunci numai analizând aceste soluții (acțiuni îndeplinite) putem identifica problema, (proiectul de la baza acțiunii). Urmează că putem identifica numai acele probleme la care s-a răspuns în mod adecvat. Spre exemplu, în ceea ce privește bătălia de la Trafalgar, putem cunoaște doar ceea ce a însemnat ea ca problemă tactică pentru Nelson, deoarece avem la îndemână doar soluția sa, care a condus la victorie, deci a fost adecvată. Lucrurile sunt diferite în ceea ce îl privește pe Villeneuve: „dat fiind că acesta nu a reușit să-și ducă planul la îndeplinire, nimeni nu va ști vreodată care a fost acesta. Putem doar să presupunem. Dar nu așa se face istorie”².

Pentru Knox, aceste idei constituie dovada adoptării perspectivei istoriste, conform căreia toate doctrinele, în măsura în care pot fi cunoscute, sunt la fel de îndreptățite la statutul de cunoaștere, fiindcă sunt, ca să spunem așa, egal depărtate de cunoașterea absolută divină. Dacă este să urmărim argumentul până la capăt, el ne conduce la concluzia că „putem înțelege problema unui filosof numai în măsura în care el a rezolvat-o corect, astfel încât toate scrierile filosofice sunt fie adevărate, fie ininteligibile”³.

Trebuie să admitem că argumentarea lui Knox este convingătoare, iar dovezile aduse în sprijinul ei sunt bine selectate. Nu este însă mai puțin adevărat că în aceeași perioadă despre care vorbește el, anii 1936-1939, Collingwood a făcut și o serie întreagă de afirmații care contrazic pe cele citate mai înainte, în aceleași scrieri pe care le citează Knox.

Astfel, împotriva istorismului radical, Collingwood previne cu privire la o tendință destul de răspândită în vremea respectivă, aceea de a considera, în virtutea succesului istoriografiei contemporane, că metodele ei trebuie aplicate în toate domeniile cunoașterii (adică a presupune că întreaga realitate este istorică), tot așa cum pozitiviștii din secolul XIX doreau să procedeze luând drept model

¹ I.H., pp. XII-XIII.

² A., p. 91.

³ I.H., p. XII.

metodele științelor naturii. „acest lucru”, spune însă Collingwood, „eu îl consider a fi o eroare. Cred că aceia care afirmă așa ceva fac o greșală de același fel cu aceea pe care materialiștii o făceau în secolul al șaptesprezecelea”¹.

De asemenea, se pot indica mai multe contexte în care Collingwood critică reprezentarea istoriei ca știință pur descriptivă și lipsită de demersuri critice, pentru care nu se pune problema adevărului și falsității: „Nimic nu poate fi o eroare mai mare în ce privește istoria decât a presupune că istoricul doar spune «ce anume a gândit cutare și cutare», lăsând pe altcineva să decidă «dacă este adevărat». Toată gândirea este gândire critică; astfel că gândirea care re-actualizează gândurile din trecut le critică atunci când le re-actualizează”².

În sfârșit, Collingwood respinge și scepticismul la care conduce orice variantă de istorism, cu atât mai mult aceea radicală. În ceea ce privește valoarea sistemelor, el consideră că aceasta nu este anulată de faptul că sunt istoricește determinate, ci se datorează tocmai acestuia: „Pentru noi, ideile exprimate în ele sunt idei aparținând trecutului. Însă nu este vorba de un trecut mort. Înțelegându-l în manieră istorică, îl încorporăm în gândirea noastră prezentă și ne oferim posibilitatea ca, prin dezvoltarea și critica lui, să folosim această moștenire pentru propria noastră dezvoltare”³.

În aceste condiții, ceea ce se poate spune în cel mai bun caz de către adepții ipotezei conversiunii radicale este că în cazul operei târzii avem de-a face cu un discurs uneori contradictoriu, care dă impresia că a rezolvat problema raportului dintre istorie și filosofie uneori prin adoptarea, alteori prin respingerea istorismului. Acest aspect contradictoriu se datorează limbajului utilizat mai ales în *An Essay on Metaphysics*, despre care s-a observat că a fost destinat în special unei audiențe marcate de pozitivismul logic, atât de caracteristic pentru atmosfera din filosofia britanică a perioadei. Astfel, această carte a fost concepută mai ales ca un răspuns la problemele ridicare într-o lucrare mult mai celebră din epocă, *Language, Truth and Logic* a lui A.J. Ayer, apărută în ianuarie 1936⁴.

În aceste condiții, ea nu trebuie privită ca expresie a unei schimbări radicale în concepția filosofică a lui Collingwood, ci ca un răspuns la o problemă specifică, unul conceput în spiritul general al filosofiei sale, adică o reluare pe larg a unei

¹ I.H., p. 209.

² I.H., p. 216.

³ I.H., p. 230.

⁴ Cf. L. Rubinoff, *op. cit.*, pp. 241sq, A. Donagan, *op. cit.*, p. 15.

proleme care în scrieri precum *Speculum Mentis* și *An Essay on Philosophical Method* au fost doar schițate într-un cadru general.

Prin urmare, concepția asupra metafizicii înțeleasă ca știință a presupuzițiilor absolute poate fi văzută ca o formă de dogmatism, în sensul discutat mai înainte. Aceasta pentru că marca specifică a dogmatismului este tocmai faptul că obiectul său este analiza critică a presupuzițiilor oricărei forme a experienței, adică exact ceea ce face metafizica în această accepțiune.¹ Critica formulată aici la adresa metafizicii tradiționale, concepută ca doctrină a Ființei pure este tocmai critica unui concept abstract despre Ființă, adică a unui concept deposedat, prin abstractizare, de orice determinație în afară de faptul de a fi. Or, acest concept este tocmai o ilustrare a modului în care se construiesc în genere universalele abstracte.² Collingwood nu propune în *Eseu* o nouă perspectivă filosofică asupra Ființei, și nici o revizuire substanțială a doctrinei sale: ne sugerează doar că singura Ființă care poate fi considerată obiectul autentic al cunoașterii în adevăratul ei sens este ființa concretă a spiritului, și nu aceea abstractă a metafizicii clasice. Dacă alegem să privim lucrurile în această lumină, nu mai poate fi vorba de nici o discontinuitate a operei târzii în raport cu proiectul propus în *Speculum Mentis*, ci doar de o abordare mai detaliată a unor probleme deja formulate și rezolvate într-o manieră mai puțin amănunțită mai înainte.

¹ Cf. S.M., p. 257.

² E.M., p. 14.

RAPORTUL DINTRE FILOSOFIE, ISTORIE ȘI CELELALTE FORME ALE EXPERIENȚEI ÎN SCRIERILE DE TINEREȚE ALE LUI COLLINGWOOD¹

În 1938, cu cinci ani înainte de moartea sa, survenită la 9 ianuarie 1943, Collingwood afirma în autobiografia lui că efortul întregii sale vieți intelectuale a fost îndreptat către atingerea unui singur scop: „Munca mea de o viață, văzută de la vârsta de 50 de ani, a fost în principal o încercare de a realiza un *rapprochement* între filosofie și istorie.”² O primă încercare a de clarificare a problemei raportului dintre filosofie și istorie se găsește în *Religion and Philosophy*, cea dintâi lucrare a sa de mai mare întindere, publicată în 1916. Încercând să argumenteze în favoarea unității tuturor formelor experienței (religia, știința, arta, filosofia, istoria), el caută să identifice acele aspecte comune ale acestora, atât în ceea ce privește obiectul, cât și metodologia diverselor domenii ale spiritului. În funcție de criteriul ales pentru a întreprinde acest studiu comparativ, gânditorul britanic ajunge uneori să identifice, în funcție de anumite criterii, aceste forme ale experienței: astfel, afirmă el, „istoria și filosofia reprezintă [...] unul și același lucru”³. Această afirmație ridică însă cel puțin două întrebări: în ce constă această identitate și cum poate fi argumentat în favoarea ei, și pe de altă parte, cum și dacă mai putem vorbi de autonomia și specificitatea fiecăreia dintre cele două discipline.

Punctul de vedere al lui Collingwood este rezumat după cum urmează: istoria și filosofia „nu pot, nici una dintre ele, să existe fără cealaltă; fiecare o presupune pe cealaltă. Aceasta înseamnă a spune că ele sunt activități interdependente și simultane (*simultaneous*)...”⁴. Pare că se pot distinge două accepțiuni ale considerării celor două discipline ca fiind „unul și același lucru”: pe de o parte, filosofia și istoria se găsesc într-o relație de interdependență; pe de altă

¹ Text publicat în „Revista de filosofie”, tom LVI, nr. 3-4, 2009.

² R.G. Collingwood, *O autobiografie filosofică*, trad. rom. F. Lobonț și C. Mesaroș, București, Editura Trei, 1998 (în continuare: A.), p. 97.

³ R.G. Collingwood, *Religion and Philosophy*, London, MacMillan and Co. Limited, 1916 (în continuare: R.P.), p. 51.

⁴ R.P., p. 49.

parte, ele sunt simultane, adică nu se poate vorbi de o distincție între ele, nici în ceea ce privește obiectul, și nici cu privire la demersurile teoretice specifice.

În primul rând, arată Collingwood, „se pare că istoria nu poate exista fără filosofie. Nu există un astfel de lucru precum o istorie în întregime non-filosofică. Istoria nu poate lucra în absența unor presupoziii filosofice cu un caracter complex.”¹ Aceste presupoziii sunt de trei categorii: mai întâi, datorită faptului că lucrează pe baza unor dovezi (arheologice, epigrafice, documentare etc.), istoria are nevoie de presupoziii de natură epistemologică, privitoare la natura și valoarea dovezilor; în al doilea rând, în măsura în care procedează la descrierea acțiunilor personajelor istorice, are nevoie să facă acest lucru în termeni al căror sens e determinat de presupoziii etice; în sfârșit, deoarece trebuie să determine care evenimente sunt posibile și care nu sunt posibile, are nevoie de anumite idei generale de natură metafizică.²

Pe de altă parte, însă, „este la fel de sigur că filosofia este imposibilă fără istorie, pentru că orice teorie trebuie să fie o teorie despre fapte, iar dacă nu ar fi faptele, nu ar exista nici o ocazie pentru teorie”³. Dar faptele, în măsura în care se petrec în timp, sunt fapte istorice, sunt istoria însăși, astfel că filosofia, pentru a putea exista, are nevoie de istorie. Ideea că filosofia presupune istoria, însă, ne previne Collingwood, este pasibilă de a fi eronat interpretată, în cel puțin două moduri.

Primul dintre acestea este numit de Collingwood „pozitivism istoric” și, pornind de la premisa că faptele istorice fiind produse ale devenirii istorice dinspre trecut înspre viitor, concluzionează că filosofia trebuie să fie un produs necesar al propriului său trecut, că evoluează de-a lungul unor coordonate dinainte determinate, iar fiecare etapă decurge cu necesitate din cea precedentă. Dimpotrivă, afirmă gânditorul britanic, „filosofia este o activitate umană, nu un proces mecanic, astfel că este liberă și nu determinată necesar fie de propriul său trecut, fie de orice altceva”.⁴ Desigur că filosofi dintr-o anumită perioadă datorează mult predecesorilor lor, dar nu e vorba de o dependență cauzală. Anumite afirmații corecte ale lui Kant au fost preluate de către Hegel. Dar Kant a comis și erori, pe care Hegel le-a corectat. Nu se poate spune că afirmația eronată a lui Kant este cauza respingerii sale de către Hegel, în sensul curent al conceptului de „cauzalitate”.

¹ R.P., pp. 46-47.

² R.P., p. 47.

³ *Loc. cit.*

⁴ R.P., pp. 38, 47.

O a doua posibilă interpretare eronată este „empirismul”, ideea conform căreia „experiența graduală și cumulativă a faptelor este necesară mai înainte ca noi să putem schița teorii filosofice pe o bază suficient de largă. Cu cât mai cuprinzătoare este experiența unui om, cu atât este mai probabil ca generalizările sale să fie adevărate”¹. Empirismul greșește din două motive: pe de o parte pentru că insistă excesiv asupra aspectului cantitativ, pe numărul și dimensiunea experiențelor, „măsoară totul în două dimensiuni, ignorând-o pe a treia”, în vreme ce „lucrul care contează în întemeierea unei teorii nu este cuprinderea, ci profunzimea”. Pe de altă parte, „este incorect să spunem că filosofia este teorie *bazată pe fapte*. Teoria nu este ceva diferit, derivat, distilat din fapte, ci pur și simplu înseamnă a observa că faptele sunt ceea ce sunt.”²

În măsura în care nici un demers teoretic nu poate exista în lipsa unui obiect specific, nici filosofia nu poate să existe în absența faptelor, obiectivul ei fiind, după cum am văzut, acela de a constata că ele „sunt ceea ce sunt”, adică de a le surprinde ființa. Faptele însă, sunt chiar istoria: „istoria este ceea ce există realmente, faptul ca ceva independent față de cunoașterea mea despre el.”³ Filosofia presupune deci istoria după cum orice cunoaștere își presupune obiectul; reciproc, după cum am văzut, filosofia este presupusă de istorie, căreia îi oferă presupuziții, „adevăruri filosofice pe care istoricul le găsește exemplificate istoric”⁴.

Ideea interdependenței celor două discipline teoretice este reluată de către Collingwood în recenzia sa la traducerea în limba engleză a cărții lui Croce *Teoria e storia della storiografia*⁵, și intitulată *Croce's Philosophy of History*⁶, în care argumentează în favoarea ideilor gânditorului italian cu privire la „idealul unui studiu combinat al istoriei și filosofiei”.

Astfel, citând afirmația croceeană referitoare la necesitatea de a înțelege că filosofia și istoria se află într-o reciprocă determinare și de a aplica în practica demersurilor teoretice acest adevăr, Collingwood este de acord că, dacă sunt considerate mod separat, „ambele sunt niște monștri”. Aceasta pentru că „istoria

¹ R.P., p. 48.

² R.P., p. 51.

³ R.P., p. 49.

⁴ R.P., p. 51.

⁵ B. Croce, *Theory of History and Historiography*, English translation by D. Ainslie, London, George G. Harrap & Co. Ltd, 1921.

⁶ R.G. Collingwood, *Croce's Philosophy of History*, în „Hibbert Journal”, XIX, 1921, republicat în *Essays in the Philosophy of History by R.G. Collingwood*, W. Debbins (ed.), Austin, University of Texas Press, 1965 (în continuare: E.P.H.), pp. 3-22.

fără filosofie este istorie văzută din exterior, jocul forțelor mecanice și neschimbătoare într-un univers conceput mecanicist; filosofia fără istorie este filosofie văzută din exterior, înaintarea și reculul, mărirea și decăderea curentelor lipsite de finalitate ale doctrinei.”¹ Dacă însă se ține seamă de legătura esențială a celor două modalități de cunoaștere, atunci ele pot fi practicate în maniera ce le este cu adevărat proprie: „istoria fertilizată de filosofie este istoria spiritului uman în încercarea lui seculară de a-și edifica o lume de legi și instituții în care să poată trăi așa cum dorește să trăiască; iar filosofia fertilizată de către istorie este progresiva formulare și soluționare a nesfârșitelor probleme intelectuale a căror succesiune formează latura interioară a acestei lupte seculare.”²

Concluzia care se impune, arată Collingwood, este aceea după care interdependența este fundamentală pentru relația dintre filosofie și istorie: „fiecare dintre ele, în absența celeilalte, este un trup lipsit de viață: fiecare piesă de gândire autentică ține în același timp de ambele”.³ Această considerațiune ne conduce la cel de-al doilea aspect al „identității” dintre cele două discipline, „simultaneitatea” sau unitatea lor.

Filosofia și istoria, spune Collingwood, pot fi gândite „abstract”. În cazul filosofiei, aceasta înseamnă critica aridă a regulilor formale ale gândirii, fără nici o încercare de a aborda aplicarea lor reală în actul gândirii, caz în care ea devine lipsită de sens, se autodizolvă, deoarece, eliminându-se elementul istoric, este eliminat în mod inconștient și cel filosofic. Istoria abstractă, la rândul său, se reduce la descrierea verbală a evenimentelor, fără nici o încercare de a le înțelege, astfel că ea nu doar că nu este filosofică, dar nu mai este deloc istorie, ci este un demers destinat eșecului. Dacă însă acest punct de vedere abstract este depășit, descoperim faptul că istoria și filosofia alcătuiesc o unitate, sau sunt în raport de „simultaneitate”, cum se exprimă Collingwood, adică în cele din urmă, ele nu sunt diferite nici sub raportul obiectului și nici în ceea ce privește „activitățile” lor.

Atât filosofia, cât și istoria, sunt forme de cunoaștere. În ceea ce privește obiectul lor, se face îndeobște o distincție, considerându-se că istoria este cunoașterea a ceea ce este particular, temporal, contingent, în timp ce filosofia se ocupă de ceea ce este universal, etern și necesar.⁴ Collingwood consideră însă că aceste distincții, între particular și universal, necesar și contingent, temporal și etern,

¹ E.P.H., p. 4.

² *Loc. cit.*

³ E.P.H., p. 20.

⁴ R.P., pp. 49-50.

sunt departe de a fi nete și neproblematic. Astfel, „particularul nu este un simplu particular; este particularul acestui sau acelui universal; iar universalul nu poate nicicând exista decât în forma acestui sau acelui particular”¹. Considerate separat, particularul și universalul sunt simple ficțiuni. Nici opoziția dintre necesar și contingent nu este una cu un corespondent real: ea s-ar datora împrejurării că diferitele teorii explică unele fapte, în timp ce lasă altele neexplicate, iar acestea din urmă apar, în relație cu teoria, drept contingente, adică inexplicabile, în timp ce ele sunt doar neexplicate încă. Pe de altă parte, „necesar” nu înseamnă altceva decât un lucru real: „când spunem că un lucru este în mod necesar într-un anume fel, vrem să spunem că înțelegem că el este realmente în acel fel.”² Orice este real, este în mod necesar real, astfel încât și ceea ce îndeobște este numit contingent, atâta vreme cât e real, este astfel. Contingența este doar un nume care se referă la acele lucruri necesarmente reale, dar despre care nu înțelegem încă de ce sunt reale.

În fine, distincția de obiect între istorie și filosofie cu referire la faptul că istoria se ocupă de faptele temporale, în timp ce filosofia de adevărurile eterne este de asemenea respinsă de către Collingwood: „diferența dintre un eveniment temporal și un adevăr atemporal este o diferență nu între două clase de lucruri, ci între două aspecte ale aceluiași lucru”³. Aceasta înseamnă că fiecare adevăr etern este temporal, spre exemplu natura lui Dumnezeu este revelată în anumite momente ale istoriei, dar și că fiecare fapt este independent de timp, adică, de exemplu, este și va fi întotdeauna adevărat că bătălia de la Hastings a avut loc în 1066.

Din moment ce aceste distincții sunt doar aparente, urmează că nu se poate vorbi de obiecte diferite de investigație pentru istorie și filosofie: ele au unul și același obiect, adică realitatea înconjurătoare: „Istoria, ca și filosofia, este cunoașterea unicei lumi reale; [cunoașterea] este istorică, adică supusă limitării timpului, deoarece putem cunoaște și face numai ceea ce a fost cunoscut și făcut [...] Este filosofică, adică atotcuprinzătoare, universală, din același motiv: deoarece faptul istoric este singurul lucru care există și include întregul univers”⁴. Cu alte cuvinte, istoria și filosofia împărtășesc unul și același obiect de cercetare, numit unica lume reală, sau totalitatea existenței, sau faptul istoric: realitatea pe care dorește s-o cunoască istoricul nu e alta decât lumea în întregul ei, adică exact ceea ce studiază și filosoful.

¹ R.P., p. 49.

² R.P., p. 50.

³ *Loc. cit.*

⁴ R.P., p. 51.

În ceea ce privește însă distincția epistemologică privitoare la demersurile cognitive ale celor două discipline, Collingwood nu mai oferă o argumentare specială, ci se mulțumește să trimită la aceea făcută cu privire la obiectul de studiu. Cu alte cuvinte, istoria și filosofia sunt activități identice și în ce privește activitățile cercetătorilor deoarece împărtășesc unul și același obiect: „istoria *a parte subjecti* – activitatea istoricului – este investigarea a tot ceea ce s-a întâmplat și se întâmplă; iar aceasta este, de asemenea și filosofia”¹.

Pentru a argumenta în favoarea unității (sau „simultaneității”) filosofiei și istoriei, Collingwood utilizează prin urmare un singur criteriu, și anume acela al identității de obiect. Obiectiv vorbind, există o singură lume, un singur obiect de studiu pentru cele două discipline, astfel încât distincția dintre ele este una pur abstractă: dacă privim lumea dintr-o anumită perspectivă, aceea a istoricului, ea ne apare ca o sumă de fapte individuale, iar dacă o considerăm din punctul de vedere al filosofului, ea ne revelează principii filosofice. Subiectiv, însă există un singur mod corect de a gândi asupra acestui obiect, care presupune o sinteză a celor două, și care, abstractizată într-un mod ne arată punctul de vedere istoric, iar abstractizată în alt mod, ni-l dezvăluie pe cel filosofic.

Am văzut până aici cum anume concepe Collingwood relația dintre filosofie și istorie în prima perioadă a creației sale filosofice, cu deosebire în *Religion and Philosophy*. Această carte este, de altfel, dedicată în principal expunerii relației dintre religie filosofie, dar se ocupă și de raporturile dintre cea dintâi și alte „forme ale experienței” sau „forme de viață”: moralitatea sau istoria, astfel că oferă o schiță, deși incompletă, a modului în care, în vremea respectivă, filosoful britanic vedea structura generală a experienței omenești. Pentru completarea ei trebuie să facem apel și la alte scrieri din aceeași perioadă.

Același criteriu pe care Collingwood îl utilizează pentru a argumenta în favoarea ideii identității dintre filosofie și istorie re apare într-un articol din aceeași perioadă, în care este abordată problema raportului dintre istorie și știință, cu scopul declarat de a argumenta că distincția îndeobște acceptată dintre cele două domenii ale cunoașterii este în realitate iluzorie.² Această distincție este implicit prezentă în comparația pe care Aristotel o face în *Poetica*, între poezie, care ar avea un caracter mai „filosofic” (științific) decât istoria, deoarece tratează despre universale (de ex., un tip ideal de om), în timp ce istoria se ocupă de fapte

¹ *Loc. cit.*

² *Are History and Science Different Forms of Knowledge?*, în „Mind”, XXXI, 1922, republicat în E.P.H., pp. 23-33.

particulare (de ex., ce anume a spus sau a făcut un anumit om într-o împrejurare determinată).¹ Cu alte cuvinte, o disciplină științifică este aceea care se ocupă de cunoașterea universalului, pe când istoria este cunoașterea particularului.

În aceeași manieră în care contestase distincția de obiect între istorie și filosofie, Collingwood încearcă să demonstreze că nu există „o distincție metafizică între două categorii de entități, un *particular* și un *universal*, astfel încât orice act cognitiv să fie cunoaștere a unuiu în mod izolat față de celălalt”². În general, se admite că știința constă în formularea de legi generale privind faptele particulare: misiunea omului de știință ar fi deci aceea de a opera generalizări. În realitate, afirmă filosoful britanic, nu este vorba de o simplă operare cu concepte generale, ci de interpretarea datelor senzoriale în termenii conceptelor generale. Această interpretare „nu este utilizarea unui instrument confecționat dinainte (conceptul) asupra unui material dat în mod separat (faptul): nici conceptul, nici faptul nu este «posedat» (*gândit* și *observat*, respectiv) decât în prezența celuilalt. A avea sau a gândi un concept înseamnă a interpreta un fapt în termenii săi; a avea sau a observa un fapt înseamnă a-l interpreta în termenii unui concept”³. Cu alte cuvinte, distincția dintre general (universal) și particular (individual) nu este decât o distincție abstractă: în practica activității sale, omul de știință operează în același timp cu ambele. Collingwood admite că îndeobște se face o distincție între individual (faptul concret) și particular (o simplă abstracție). Dacă însă este să se admită această distincție, atunci „nu există ceva precum o cunoaștere a particularului ori a universalului, ci doar una a individualului: iar datul senzorial (particularul pur) și conceptul (universalul pur) sunt false abstracții atunci când sunt luate separat și totuși, ca elemente într-un obiect concret al cunoașterii, faptul individual, este posibil să fie distinse analitic”⁴. Această observație se leagă de ceea ce Collingwood numește „eroarea logicii inductive” (*the fallacy of inductive logic*). Logicianul face presupuziția amintită mai înainte, și anume că sarcina omului de știință este aceea de a generaliza, de a formula legi generale pornind de la faptele observate, ceea ce conduce la întrebarea privind modul în care se ajunge

¹ Aristotel, *Poetica*, trad. rom. D.M. Pippidi, București, MCMXL, 1451, b, 1-5: „De aceea, și poezia e mai filosofică și mai aleasă decât istoria, pentru că poezia înfățișează mai mult universalul, câtă vreme istoria mai degrabă particularul”. Collingwood este însă de părere că Aristotel înțelegea prin *philosophia* ceea ce noi acum înțelegem prin știință, în timp ce *sophia* e termenul aristotelic ce corespunde utilizării contemporane a cuvântului „filosofie”.

² E.P.H., p. 24.

³ E.P.H., p. 28.

⁴ E.P.H., p. 29.

de la fapte particulare la legi generale. În realitate, însă, niciodată inducția nu pornește de la particularul pur, de la date senzoriale pure, neinterpretate. Aceasta din două motive: pe de o parte, nu există date senzoriale pure, decât în calitate de abstracții ale gândirii, astfel că ale nu pot constitui un punct real de plecare; pe de altă parte, dacă ar fi existat astfel de date senzoriale pure, gândirea n-ar putea trece niciodată dincolo de ele, spre a atinge universalul. Punctul de pornire al inducției nu este niciodată particularul, ci individualul, un fapt particular concret prins deja într-o interpretare conceptuală, care deja conține și presupune conceptul general la care se ajunge în final în mod explicit.¹

Scopul omului de știință nu este, prin urmare, acela de a deriva legi universale din instanțieri particulare, ci de a înțelege mai bine individualul: el urmărește să „interpreteze intuițiile prin concepte sau să concretizeze conceptele în intuiții”². Motivul pentru care scopul științei este cel mai adesea înțeles în modul eronat criticat de Collingwood este acela că se uită frecvent că știința este o activitate: îndeobște se consideră că știința este ceva gata constituit, conținut în tratate și manuale, adică un sistem de legi generale, și nu un proces continuu, în decursul căruia cercetătorii procedează tocmai la interpretarea observațiilor în termenii conceptelor generale.

Dacă însă vom cerceta modul în care istoricul își desfășoară munca, vom descoperi că el procedează în același mod precum omul de știință: nici el nu rămâne la un nivel al gândirii situat mai prejos de acela al generalizării. Un fragment de inscripție pe un pergament este interpretat prin intermediul unor concepte generale precum acelea de inscripție medievală, cartă, scriere caracteristică secolului al paisprezecelea, instituție a breslei și așa mai departe, și astfel își găsește locul în istoria unui oraș. Mai mult decât atât, conceptele generale ale istoriei manifestă tendința de a da naștere unor științe independente, precum paleografia, numismatica, arheologia și altele similare. Activitatea acestor discipline istorice este aceea de a reconstrui evenimentele istorice, adică tocmai de a interpreta faptele individuale cu ajutorul conceptelor generale. Acest lucru a devenit tot mai evident datorită încercărilor, caracteristice pentru a doua jumătate a secolului al nouăsprezecelea, de a constitui o istorie cât mai științifică: atât istoricii germani, cât și pozitivistii au contribuit decisiv la acest proces. În general vorbind, însă, istoria nu a căzut victimă „erorii logicii inductive” și, cu unele excepții, nu a căutat să subordoneze activitatea de determinare a faptelor în raport

¹ E.P.H., pp. 29-30.

² E.P.H., p. 30.

cu aceea de schițare a legilor generale ale istoriei, construite inductiv pe baza acestor fapte. Ea nu a făcut altceva decât să-și îmbunătățească instrumentele, devenind astfel mai critică și mai credibilă: „a creat în interiorul său noi corpusuri de gândire generală, subordonate scopului său suprem, determinarea sau interpretarea faptului individual.”¹

Din această descriere decurge imediat concluzia conform căreia nu se poate vorbi de o diferență de obiect și de proceduri epistemice între științele pozitive și istorie, în sensul amintit mai sus: acela că istoria s-ar ocupa de fapte particulare, iar știința de legi generale. Urmează că „analiza științei în termeni epistemologici este astfel identică cu analiza istoriei, iar distincția dintre ele ca moduri separate de cunoaștere este o iluzie.”² Motivul pentru care această distincție persistă în conștiința comună ține de istoria gândirii: până de curând, științele pozitive au progresat într-un ritm mult mai alert decât cercetarea istorică, ceea ce a determinat un dezechilibru între epistemologia științei naturale și aceea a istoriei. În teoria științei atenția s-a îndreptat către conceptele și principiile generale ale activității de cercetare, în timp ce teoria istoriei s-a mulțumit cu cercetarea produsului finit al activității istoricului, prezentarea faptelor. Pe de altă parte, s-a considerat mult timp că știința este prin excelență gândire critică, în timp ce istoria este dogmatică. Dar, afirmă Collingwood, acest lucru este adevărat numai dacă vorbim despre știința incipientă și despre istoria încheiată: aceasta pentru că fiecare tip de gândire este critică atâta vreme cât concluzia finală nu a fost formulată, însă devine dogmatică imediat după aceea. Prin urmare, „un istoric aflat în procesul activității sale este la fel de critic precum un om de știință, iar omul de știință care a ajuns la o concluzie o enunță, precum știe toată lumea, la fel de dogmatic precum papa: ar fi doar o afectare pedantă și nesinceră dacă nu ar face acest lucru.”³

După cum ne-am fi putut aștepta, Collingwood argumentează în mod analog atunci când abordează problema raportului dintre religie și filosofie: el caută să demonstreze că distincția dintre ele este doar una abstractă, în timp ce identitatea obiectului și demersului lor ne permite să afirmăm că ele sunt în realitate identice.

Filosoful britanic admite faptul că o serie de abordări diferite ale religiei au pus în evidență diferitele componente ale acesteia, însă ele sunt unilaterale și incomplete, de îndată ce au căutat să explice întreg fenomenul religios prin reducerea sa la câte una din acele componente. Astfel, s-a spus că religia constă în

¹ E.P.H., p. 31.

² E.P.H., p. 32.

³ E.P.H., p. 33.

îndeplinirea actelor rituale, că reprezintă un sistem de reguli morale și de acțiune practică, ori că ea este produsul unor facultăți diferite de cele intelectuale, adică al afectelor, în special al credinței înțeleasă ca sentiment.¹ Ceea ce se uită însă de către autorii acestor interpretări este că nici una dintre componentele amintite nu poate exista și funcționa în absența a ceea ce Collingwood consideră a fi coordonata fundamentală a religiei, și anume conținutul său intelectual, convingerea sau crezul său specific. Este adevărat că religia are o componentă ritualică, însă „este la fel de adevărat în ceea ce privește orice religie că ritualul este explicabil prin și întemeiat de crezul pozitiv și că izolat de acest credo ritualul va fi întotdeauna lipsit de sens și de motivație.”² De asemenea, există în mod indiscutabil și un aspect moral al religiei, acela prin care credinciosului i se prescrie un anumit comportament etic, dar și reguli fundamentale ale activității sale practice, care poartă astfel o încărcătură religioasă. Aceste reguli de acțiune trebuie însă să fie întemeiate pe anumite convingeri, pe anumite credințe al căror conținut este considerat ca adevărat în mod absolut: fiecare acțiune depinde de asumarea unui adevăr, de îndată ce „nu putem acționa eficient, și chiar nu putem acționa deloc fără o anumită cunoaștere a situației cu care avem de-a face. Problema «Cum anume trebuie să acționez» este rezolvabilă numai în lumina cunoașterii [...] Nu există comportament despărțit de cunoaștere, după cum nu există cunoaștere despărțită de comportament.”³

În ceea ce privește încercările de a reduce faptul religios la coordonata sa afectivă, Collingwood argumentează că emoția nu este o facultate cu totul izolată a minții, independentă de voință și, mai ales, de gândire. Un anumit lucru nu poate induce nici un sentiment, decât dacă este cunoscut într-un fel oarecare. Astfel încât „religia este fără îndoială o emoție, sau mai degrabă implică emoții, însă nu este emoție în mod abstract, separată de alte activități.”⁴ Sentimentul de iubire față de Dumnezeu implică în mod necesar o anumită cunoaștere a sa, precum și a voinței sale, a cărei îndeplinire reprezintă concretizarea iubirii omului pentru el. Mai mult decât atât, dacă se consideră că fundamentul religiei este credința, adică un afect dublat de un act de voință, atunci ea presupune „convingerea pozitivă și absolută combinată cu incapacitatea de a oferi dovezi sau explicații ale convingerii. În acest caz, a «simți» un adevăr sau o afirmație înseamnă același

¹ R.P., p. 4.

² R.P., p. 7.

³ R.P., p. 8.

⁴ R.P., p. 10.

lucru cu a-l cunoaște, iar utilizarea acestui cuvânt asertează deja conținutul intelectual al religiei.”¹

Toate aceste modalități de a înțelege esența religiei, concluzionează Collingwood, comit aceeași eroare: aceea de a neglija importanța conținutului intelectual, al *credo*-ului ca fundament al fiecărei religii. Acest conținut intelectual (înțelegându-se prin intelect acea facultate prin care „gândim, cunoaștem și manifestăm convingeri”) este mărturisirea de credință privind natura divinității, care include, desigur, „credințe privind relațiile lui Dumnezeu cu lumea, cu omul și așa mai departe” constituie doctrina privitoare la divinitate, care se numește îndeobște teologie. Teologia este, prin urmare, componenta intelectuală a religiei: „teologia mea reprezintă convingerile pe care eu le am despre Dumnezeu, ceea ce e tot una cu Crezul meu, elementul intelectual al religiei mele”².

Odată identificată teologia cu elementul intelectual, esențial al religiei, rămâne de clarificat statutul a ceea ce îndeobște se consideră a fi o disciplină filosofică specială, filosofia religiei. Pentru Collingwood, filosofia reprezintă „activitatea liberă de gândire critică aplicabilă asupra oricărui subiect pe care gândirea îl poate formula”³. Reflecția critică de tip filosofic își poate alege drept obiect de exercitare atât fapte ce țin de domeniul acțiunii, cât și fapte ce țin de domeniul gândiri. Astfel apar diversele discipline filosofice: a comite o crimă este o acțiune, iar reflecția asupra comiterii de crime dă naștere eticii sau filosofiei morale; a construi o argumentare este o acțiune științifică, a reflecta asupra ei este misiunea logicii. La fel, a avea o anumită conștientizare a divinității înseamnă religie, iar a reflecta asupra acestei conștientizări ține de filosofia religiei.

Cu toate acestea, consideră Collingwood, nu există suficiente motive pentru a considera că filosofia religiei este ceva diferit de filosofia în genere: „poate exista o filosofie distinctă a religiei numai dacă religia reprezintă o funcție specifică a minții, care nu implică nici cunoaștere, nici voință și nici altă activitate specificabilă”⁴. Cu alte cuvinte, am văzut că religia prezintă o serie de componente specifice, care numai împreună îi constituie individualitatea: un conținut intelectual, unul afectiv, unul moral și așa mai departe. Pentru toate acestea, însă, există deja domenii de reflecție filosofică specifică: deși „religia presupune anumite tipuri de comportament, totuși teoria comportamentului în

¹ R.P., p. 11.

² R.P., p. 12.

³ R.P., p. 17

⁴ R.P., p. 16.

genere este tratată de către etică. Acea latură a filosofiei religiei se contopește cu etica tot așa cum latura intelectuală se contopește cu teoria generală a cunoașterii sau cu logica”¹. Urmarea firească este aceea că nu este nevoie să se constituie un domeniu special de studiu filosofic al religiei, deoarece acest studiu poate foarte bine să cadă în sarcina filosofiei în general, cu disciplinele ei deja constituite.

Pe de altă parte, însă, practicarea filosofiei ca reflecție critică asupra unor obiecte determinate conduce la constituirea ei ca *Weltanschauung*: „Filosofia este teoria existenței; nu a existenței în abstract, ci a existenței în concret; teoria a tot ceea ce există; teoria universului”². Religia, însă, considerată în aspectul său fundamental, cel al conținutului intelectual, este o concepție despre divinitate și despre relația acesteia cu lumea și cu omul. Adică este, la rândul său, o concepție despre lume, la fel de comprehensivă precum filosofia. Atât filosofia, cât și religia reprezintă concepții articulate asupra întregului univers. Urmează deci că sunt identice, sau reprezintă viziuni diferite, chiar conflictuale asupra lumii?

Desigur, admite Collingwood, o anumită viziune filosofică poate veni în conflict cu o anumită doctrină religioasă. Religia lui Homer este inconsistentă cu filosofia lui Comte. Dar religia și filosofia lui Comte sunt cu totul consistente: „dacă religia și filosofia sunt viziuni asupra aceluiași lucru – natura ultimă a universului – atunci religia adevărată și filosofia adevărată trebuie să coincidă, deși ele pot să difere în vocabularul pe care îl utilizează pentru a exprima aceleași fapte”³. Prin urmare, argumentul identității de obiect este acum utilizat pentru a susține ideea identității filosofiei și religiei, între care se poate vorbi doar de o distincție la nivelul aparatului conceptual utilizat. Din acest motiv, chiar și acele doctrine filosofice care nu admit explicit existența divinității pot fi asimilate cu perspectiva religioasă asupra lumii, în măsura în care admit un principiu metafizic abstract al acesteia. Chiar și ateismul, întrucât vizează la rândul său să ofere un principiu explicativ al existenței, „reprezintă, în acest sens abstract, o «teorie despre Dumnezeu»”⁴. Singura doctrină filosofică despre care nu se poate spune că ar fi identică cu religia este scepticismul, însă el nu este nici măcar filosofie, în sensul definiției amintite mai sus, deoarece specificul său este că refuză să trateze problema din principiu.

¹ *Loc. cit.*

² *Loc. cit.*

³ R.P., p. 18.

⁴ R.P., p. 18.

În concluzie, atâta vreme cât religia, sub aspectul conținutului său intelectual, reprezintă o teorie a universului ca întreg, ea este același lucru ca și filosofia: „întrebările fundamentale ale filosofiei sunt de asemenea și ale religiei”¹.

După cum s-a putut vedea până aici, în perioada în care publică primele sale scrieri filosofice, Collingwood este preocupat să argumenteze ideea unității fundamentale a cunoașterii omenești. Domeniile cunoașterii teoretice sau formele experienței, consideră el, sunt doar în aparență separate și individualizate, datorită manierei abstracte în care suntem obișnuiți să gândim despre ele. După cum lumea înconjurătoare, existența în întregul ei este unitară, tot așa este și cunoașterea noastră despre ea. Doar prin abstractizare lumea este secționată în diverse domenii, care nu au o existență reală și autonomă, și tot prin intermediul abstractizării sunt constituite ca separate domeniile gândirii teoretice și științele corespunzătoare lor.

Cea mai periculoasă formă de abstractizare este, în acest sens, gândirea dualistă, aceea care are tendința de a scinda existența în două domenii distincte: pe de o parte, o lume a schimbării și evoluției, aflată în spațiu și timp, sumă a proceselor și evenimentelor studiate în principal de istorie, iar pe de altă parte, o lume imuabilă, aflată în afara spațiului și timpului, neschimbătoare și mereu identică cu sine, obiect de studiu al științei și filosofiei. Odată postulată însă această distincție, dualismul se găsește imediat în fața dificultății de a le pune în relație, de a rezolva problema medierii dintre ele, fapt care conduce gândirea fie către dogmatism, fie către scepticism. Dogmatismul reprezintă tendința de a surmonta dificultatea medierii prin negarea realității lumii temporale și postularea celei neschimbătoare și eterne ca fiind singura reală. De cealaltă parte, scepticismul este propensiunea contrarie, de a considera că schimbarea este unica realitate, de unde imposibilitatea cunoașterii vreunui adevăr etern și nesupus curgerii timpului.

Din dorința de a evita aceste consecințe păgubitoare ale gândirii dualiste, Collingwood caută să mențină unitatea cunoașterii argumentând, după cum am văzut, pentru identitatea dintre filosofie și istorie, filosofie și religie, istorie și știință. Același raport de identitate se regăsește și între știință și religie sau între filosofie și știință. Materialismul și ateismul despre care se consideră în general că sunt trăsături ale științei, nu sunt în mod necesar non-religioase, ci doar ireconciliabile cu anumite religii existente, cum ar fi creștinismul, „dar ele nu doar

¹ R.P., p. 19.

că izvorăsc din impulsul de a rezolva problema intelectuală a universului, ci și își datorează forma specifică unei insatisfacții religioase față de soluțiile existente”, în care caz „materialistul poate găsi în materie un obiect real de venerație”. Pe de altă parte, nu se poate considera că știința ar fi cunoașterea detaliilor existenței, în timp ce religia are în vedere întregul. Atât știința, cât și religia trebuie să dea seamă atât de părți, de detalii, cât și de ansamblul lor, deoarece „trebuie să ne reamintim că nu putem avea un întreg care să nu fie un întreg al părților și nici părți care să nu fie părți ale unui întreg”.¹ În altă ordine de idei, despre știință se consideră de obicei că are metode și obiecte specifice, iar amestecul filosofiei în aceste chestiuni nu este recomandabil, deoarece produce numai confuzii, ca dovadă fiind situația științelor medievale, stânjenite în dezvoltarea lor de filosofia aristotelică. În realitate, spune Collingwood, filosofia și știința au același obiect, lumea ca întreg, pe care își propun ambele să o înțeleagă și să o explice, iar în ceea ce privește obiecția legată de știința medievală trebuie observat că stagnarea ei nu a fost determinată de filosofia aristotelică, ci de erorile științifice ale stagiritului.² Concluzia este analoagă celor mai înainte prezentate: între formele experienței amintite aici există o identitate de obiect și de demersuri, și, dat fiind ca argumentarea este în esență aceeași, nu este cazul să intrăm în late detalii.

Cele prezentate până aici ridică întrebarea dacă nu cumva această tendință unificatoare determină o completă dizolvare a disciplinelor teoretice, o confuzie reciprocă în care nu se recunosc nici un fel de diferențe. În *Religion and Philosophy*, Collingwood pare să fi fost conștient de acest pericol, pe care încearcă să-l evite, considerând că o lume parmenidiană, caracterizată de o identitate absolută a părților sale este la fel de incomprehensibilă ca și una a purei diversități și schimbări.³ Problema prezervării identității formelor experienței în unitatea lor fundamentală este astfel rezolvată de către gânditorul britanic prin recursul la principiul metafizic al unității sau identității în diversitate sau diferență.

În formularea acestui principiu, Collingwood este influențat de concepția monistă a lui Bradley cu privire la raportul dintre realitate și aparență. În esență, Bradley argumentează că nu se poate vorbi de existența unor realități individuale, separate și independente. Realitatea (sau Absolutul) este o unitate a tuturor aparențelor, ea fiind constituită din totalitatea experiențelor noastre, este un sistem armonios și comprehensiv ale cărui conținuturi sunt tocmai experiențele noastre

¹ R.P., p. 19-20.

² R.P., p. 16-17.

³ R.P., p. 51.

empirice, cognitive, afective. Cum anume este dată unitatea în diversitate a realității, Bradley admite că nu poate fi explicat în detaliu, însă el susține că ne putem forma o imagine dacă pornim de la o stare inițială a minții, o experiență pre-conceptuală, imediată, în care aparențele sunt sesizate în diferența lor, dar nu există încă separări. Din această stare se constituie apoi experiența noastră cognitivă, care construiește distincții conceptuale pornind de la aceste diferențe. Aparențele se raportează la realitate în maniera în care părțile unui tablou, spre exemplu, constituie întregul acestuia: considerate separat, izolate, ele își pierd semnificația și pot chiar să fie dezagreabile, dar considerate în contextul tabloului ele devin frumoase și conferă integritate și valoare estetică întregului.¹

Principiul identității în diferență apare în *Religion and Philosophy* în contextul expunerii problemei personalității umane și a intersubiectivității. Unitatea individului uman, arată Collingwood, a fost definită ca unitatea unei conștiințe singulare. Problema care se ridică imediat este aceea dacă nu cumva, în situația în care doi indivizi au conștiința aceluiași lucru, urmează că și conștiințele sunt identice. În situația în care cunoașterea unui obiect este mai mult decât obiectul însuși, atunci mintea individuală își păstrează identitatea, însă nu e sigur că lucrurile stau tocmai așa. În realitate însă, mintea cunoscătoare nu este nimic altceva decât actul însuși de cunoaștere: ea nu este un lucru cugetător care poate fi conceput ca existând cumva în absența activității sale specifice, ci este tocmai această activitate, cugetarea însăși, deci în cazul ei *esse* este *cogitare*.

Mai mult decât atât, în aceeași manieră în care Husserl identifică intenționalitatea ca fiind aspectul fundamental al conștiinței, Collingwood arată că nu se poate vorbi de cunoaștere în genere, în absența unui obiect determinat: orice cunoaștere, și deci orice act de conștientizare este cunoașterea a ceva definit, a unui anumit lucru. Prin urmare, în cazul conștiinței omenești, *esse* nu este pur și simplu *cogitare*, ci *de hac re cogitare*.² Mintea nu poate fi înțeleasă decât ca act de a gândi despre un anume lucru. A o gândi ca facultate pură, ca potențialitate ce așteaptă să se exercite înseamnă a o gândi abstract.

Pe de altă parte, însă, o cunoștință sau un gând nu este „despre” un obiect, ci este chiar acel obiect însuși. Nu se poate spune că ideea mea despre un obiect e ceva diferit de acel obiect, întrucât pentru mine el există numai în măsura și în

¹ F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, 9th ed., Oxford, Clarendon Press, 1930, ch. XIV, *passim*. Cf., de asemenea, F.H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, Oxford, Clarendon Press, 1914, ch. IX, pp. 245sq.

² R.P., p. 100.

modul în care îl cunosc. În afara cunoașterii pe care o am despre el, obiectul nu există pentru mine în nici un fel. Dar dacă o conștiință individuală este definită de activitatea sa cogitativă, iar aceasta nu numai că este o conștiință „a obiectului” respectiv, ci este, în acest sens, chiar identică cu ideea despre obiect, și deci cu obiectul respectiv.

Urmează deci de aici că, dacă doi indivizi au conștiința aceluiași lucru, adică o idee adecvată a lucrului respectiv, ele trebuie să fie identice.¹ Aceasta este teoria intersubiectivității, și ea pare să conducă la ideea că indivizii nu mai pot fi diferențiați în nici un mod, că ei trebuie să fie identici, astfel încât identitatea devine una dizolvanță a personalității, deoarece „preface comunitatea diferitelor minți în identitate oarbă care nu poate fi distinsă de neantul orb”². Această concluzie nedorită este evitată datorită faptului că o conștiință individuală presupune, alături de cugetare, și acțiunea voinței. Identitatea constă nu doar în faptul cunoașterii aceluiași lucru, dar și „în faptul că *fiecare* [individualitate - n.n., S.B.] *dorește același lucru*; nu este o identitate ca un fapt fixat și de neschimbat, ci *dependentă în existența ei de armonia continuă a celor două persoane*”³. Cu alte cuvinte, distincția nu este cu totul anulată dacă indivizii dispun de libertatea actului de voință prin care o pot dizolva, păstrându-și prin aceasta individualitatea. Pe de altă parte, dincolo de unitate, există și o diferențiere *a parte obiecti*: dacă obiectul a două minți ar fi unul și același, abstract și nediferențiat, atunci nu s-ar putea distinge între cele două minți, însă lucrurile nu stau niciodată așa, deoarece „într-un anumit sens, nu există niciodată doi oameni care pot, sau ar putea, gândi sau voi exact același lucru”. Aceasta se întâmplă deoarece nici obiectul cunoașterii, nici cel al voinței nu este un dat pur, nediferențiat, neinterpretat: „Orice adevăr sau ideal de comportament se exprimă sub aspecte infinit de variate. Un adevăr anumit nu înseamnă niciodată exact același lucru pentru minți diferite; fiecare persoană îl investește cu un anumit accent, cu o anumită aplicare specifică pentru sine. Aceasta nu înseamnă că nu este același adevăr; diferența nu distruge identitatea mai mult decât identitatea distruge diferența. Numai în identitate diferențele apar”⁴.

Mutatis mutandis, principiul identității în diferență funcționează și în ceea ce privește unitatea și diferențierea dintre formele experienței. Într-un anumit sens,

¹ R.P., p. 101.

² R.P., p. 104.

³ R.P., p. 105.

⁴ R.P., p. 106.

așa cum identitatea dintre două minți care cunosc unul și același lucru face să dispară diferența dintre ele, tot așa și două discipline teoretice care cunosc unul și același obiect sunt în realitate identice. În măsura în care există o singură lume de cunoscut, iar formele experienței reprezintă cunoașterea acestei lumi, ele sunt identice. Pe de altă parte, însă, acțiunea voinței libere, dar și faptul că obiectul de cunoscut nu este niciodată un dat pur, ci este un dat interpretat, conduce la surmontarea identității – atât în cazul conștiințelor individuale, cât și în cazul formelor experienței – și deci la apariția disciplinelor teoretice specifice care aleg ca obiect de studiu părți ale realității care sunt rezultatul interpretării acesteia într-o anumită grilă conceptuală. Altfel spus, realmente există o singură lume, care este o unitate deplină ca ne apare astfel în experiență. Cunoașterea noastră despre ea este de asemenea unitară. Dacă însă dorim, putem prin procedeul abstractizării, să secționăm în mod arbitrar acest întreg al lumii experienței noastre după anumite criterii conceptuale și să obținem astfel obiecte abstracte ale diferitelor forme ale gândirii teoretice. Astfel apar științele naturale, filosofia, istoria și religia. Ele sunt în realitate una și aceeași cunoaștere, care are ca obiect lumea spațio-temporală care e una și indivizibilă. Dacă însă o considerăm în mod abstract, lumea poate fi împărțită într-o lume a fizicii, una a biologiei, una a istoriei, una care e manifestarea unui plan divin sau concretizarea unui principiu metafizic. Formele experienței sunt prin urmare într-o relație de identitate în diferență, unitatea sau diversitatea lor devenind mai pregnantă după cum schimbăm unghiul de vedere: ele nu sunt nici absolut identice, nici absolut separate, există o dialectică a noțiunilor de separație abstractă și de identitate abstractă care le reduce continuu una la cealaltă.

Prin urmare, în această primă perioadă a creației sale filosofice, Collingwood oferă o primă argumentare a ideii unității cunoașterii folosindu-se de principiul identității în diferență, așa cum am arătat mai sus. Ulterior, în *Speculum Mentis* și alte scrieri ce țin de o a doua etapă a evoluției sale ca gânditor, el va încerca să rafineze ideea, căutând să explice acest principiu în termeni dialectici și să îl aplice la constituirea unei ierarhii sistematice a formelor experienței. Fiecare astfel de formă este concepută ca produs al exercitării unei categorii sau facultăți specifice: arta este o expresie a imaginației, religia este produsul credinței și așa mai departe, raporturile dintre aceste facultăți determinând pe acelea dintre formele experienței.

INTERPRETAREA METAFIZICĂ A ANALITICII PRINCIPIILOR ÎN VIZIUNEA LUI R.G. COLLINGWOOD¹

Obiectivul acestui studiu este o discuție asupra interpretării originale pe care filosoful britanic Robin George Collingwood o oferă *Analiticii transcendente* a lui Kant, cu deosebire *Analiticii principiilor*, despre care consideră că ar conține doctrina metafizică a gânditorului german. Cu toate că nu este singurul interpret care sugerează acest lucru, originalitatea perspectivei sale vine din modul specific în care înțelege Collingwood metafizica: pentru el, aceasta trebuie să fie o investigare de natură istorică a presupuzițiilor absolute ale științei dintr-o anumită perioadă determinată.² Pe scurt, în teoria elaborată expusă în lucrarea târzie *An Essay on Metaphysics*, R.G. Collingwood consideră că metafizica nu poate fi o știință a Ființei ca ființă, deoarece aceasta nu e un obiect determinat referitor la care să se poată enunța în mod sistematic cunoștințe. Prin urmare, ea trebuie să fie o analiză de detectare a presupuzițiilor absolute și a constelațiilor de presupuziții caracteristice diverselor comunități umane în diferite perioade ale istoriei, precum și, pe cât posibil, de elucidare a mecanismelor prin care o constelație de presupuziții absolute este înlocuită de o alta, în perioadele de criză a gândirii.

În partea IIIB a *Eseului asupra metafizicii*, intitulată *Metafizica lui Kant*, obiectivul autorului este de a demonstra că *Analitica principiilor*, cartea a II-a a *Analiticii transcendente* din *Critica rațiunii pure* a lui Kant reprezintă doctrina metafizică a filosofului german, sensul termenului „metafizică” fiind cel prezentat în capitolul precedent al acestui studiu. Prin urmare, Collingwood trebuie să arate că aici Kant a întreprins o cercetare și o prezentare a presupuzițiilor absolute ale științelor naturale din vremea sa, și că această cercetare a avut un caracter istoric.

¹ Text publicat în vol. *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XII, coord. Alexandru Boboc, Nicolae I. Mariș, București, Editura Academiei Române, 2004.

² În varianta originală a textului, urma o expunere a concepției lui Collingwood despre metafizică. Cum însă o prezentare mai extinsă a acesteia a fost inclusă apoi în studiul *Dialectica formelor filosofiei în scrierile de tinerețe ale lui R.G. Collingwood*, (vide supra) am considerat nimerit să o eliminăm de aici, indicând cititorului interesat varianta îmbunătățită.

Dacă avem în vedere cele spuse în mod explicit de către Kant, constatăm că, în intenția sa, *Critica rațiunii pure* a fost concepută ca o lucrare ce avea ca obiect metafizica: „În această treabă marea mea preocupare a fost o expunere amănunțită și îndrăznesc să spun că nu ar trebui să existe nici o singură problemă metafizică care să nu fi fost rezolvată aici sau, cel puțin, pentru a cărei rezolvare să nu se fi oferit cheia”¹. Prin urmare, *Critica* trebuie să fie o lucrare care să conțină metafizica lui Kant, sau măcar o parte a acesteia ori, în ce privește anumite aspecte ale metafizicii „care n-au fost rezolvate aici”, indicații metateoretice privind clarificarea lor ulterioară. La o primă lectură, însă, *Critica* se dovedește a fi mai degrabă o operă de clarificare a statutului metafizicii, cu scopul purificării eventualelor metafizici viitoare de erorile care au afectat în trecut această disciplină, pentru a se oferi principiile edificării a ceea ce Kant numea „metafizică științifică”, pe care își propunea s-o expună într-o lucrare ulterioară. Mai târziu, însă, întrucât această lucrare promisă nu a mai apărut, Kant a afirmat că însăși *Critica* reprezintă expunerea metafizicii sale.²

Prin urmare, afirmațiile lui Collingwood par a fi îndreptățite. Dificultatea intervine însă atunci când avem în vedere obiectul însuși al metafizicii, așa cum este el indicat de Kant în *Introducere*: „Aceste probleme inevitabile ale rațiunii pure însăși sunt *Dumnezeu, libertatea și nemurirea*. Iar știința al cărei scop final este îndreptat, cu toate pregătirile ei, propriu-zis numai spre rezolvarea acestor probleme, se numește *metafizică*.”³ Cum ar mai putea, în această situație, să fie metafizica o știință a presupuzițiilor absolute? Răspunsul filosofului britanic este că, deși nu se poate susține că Immanuel Kant le interpreta astfel, enunțurile privitoare la existența lui Dumnezeu, la libertate și la nemurire sunt presupuziții absolute ale gândirii umane din anumite perioade istorice. Collingwood este interesat cu precădere de „metafizica naturii”, și mai puțin de ceea ce s-a numit „metafizica moravurilor”, astfel încât lasă la o parte enunțurile privitoare la libertate și nemurire și se preocupă de cel privitor la existența lui Dumnezeu, întrucât, după cum vom vedea în continuare, după opinia sa, propoziția „Dumnezeu există” constituie o presupuziție absolută a științei post-renescentiste a naturii. Deși consideră că gânditorul german greșește atunci când limitează repertoriul problemelor metafizicii la cele trei menționate mai sus (întrucât lista

¹ I. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. rom. N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p. 14.

² Cf. N.N. Bobică, *Apriorismul kantian*, București, Editura Academiei Române, 1992, pp. 101sq.

³ I. Kant, *op. cit.*, p. 46.

lor ar rămâne mereu deschisă datorită caracterului istoric al presupuzițiilor absolute, care nu ne permite să cunoaștem numărul și forma celor viitoare), Collingwood e de acord că acesta a făcut o serie de observații asupra statutului metafizicii care rămân deosebit de actuale.

Astfel, dată fiind importanța deosebită a problemelor pe care le tratează metafizica, necesitatea ca aceasta să existe este una indiscutabilă, după cum a subliniat Kant. Însă, arată Collingwood, filosoful german pare a sugera că metafizica, în calitate de „dispoziție naturală”, are o necesitate psihologică, pe când în realitate necesitatea ei este logică și epistemică, apărând din „însăși preocuparea generală pentru cunoaștere”¹, pentru știință, înțeleasă ca manieră de a gândi sistematic și ordonat. Or, știința are nevoie de presupuziții, relative și absolute, al căror statut trebuie clarificat. Kant însuși arătase că problema fundamentală a *Criticii* este de a arăta cum sunt posibile judecățile sintetice *a priori*, în scopul de a arăta cum sunt posibile științele, respectiv matematica și fizica. Or, pentru Collingwood, acest lucru înseamnă a recunoaște metafizicii acel statut pe care îl conferise încă Aristotel „științei prime”, știința logic anterioară celorlalte științe, ceea ce pentru Collingwood nu poate însemna decât știința presupuzițiilor absolute ale științelor particulare. Necesitatea metafizicii, corect sesizată de către Kant, nu e, deci, una psihologică, ci una epistemică, de îndată ce știința nu poate exista în absența ei. Așa stând lucrurile, contestarea metafizicii înseamnă contestarea posibilității științei înseși, lucru subliniat și de Kant și rămas la fel de adevărat și astăzi.

Collingwood admite că, atunci când a scris *Critica rațiunii pure*, Kant nu intenționa să-și expună aici metafizica sa, ci să ofere condițiile de posibilitate ale metafizicii viitoare, criticând erorile care au viciat în trecut această disciplină și arătând ce condiții va trebui ea să îndeplinească în viitor pentru a putea fi o știință riguroasă. În acest sens, al a pornit de la a constata că, spre deosebire de metafizică, alte două științe, considerate fundamentale în vremea sa, matematica și fizica erau ferm așezate pe calea progresului (prima încă din antichitatea greacă, iar cea de-a doua, din timpul lui Galilei), și a căutat să vadă în ce mod s-a reușit acest lucru, pentru a oferi astfel un model metafizicii.

Ceea ce a descoperit el a fost că întemeierea matematicii și a fizicii ca științe s-a datorat faptului că s-a renunțat la procedura de cercetare care consta în a face o serie de observații și apoi a recurge la inducție pentru a afla ce anume dovedesc

¹ R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*, Oxford, Clarendon Press, 1940, p. 233.

ele. În loc de aceasta, „oamenii au pornit la lucru punând întrebări și pretinzând răspunsuri pentru ele”¹, adică formulând ipoteze și punând apoi la punct experimente pentru a le testa. Acesta este, de altfel, modelul științei avut în vedere și de Bacon, atunci când afirma că a face știință înseamnă a chestiona natura (*putting nature to the question*). Ideea lui Kant, consideră Collingwood, a fost aceea de a sugera că aceasta este calea de urmat și pentru metafizică: succesul ar putea fi asigurat numai dacă metafizicienii, în loc de a argumenta orbește în speranța ajungerii la vreo concluzie, și-ar pune întrebările într-o manieră ordonată și sistematică. Problema era, însă că, la acest stadiu, ideile lui Kant nu erau cu totul clare cu privire la ce anume întrebări ar trebui să-și pună metafizicienii.²

Pentru a clarifica această problemă, el recurge la exemplul fizicii, deoarece, ocupându-se vreme îndelungată cu această disciplină, a cărei predare a constituit multă vreme o latură importantă a activității sale didactice, era foarte bine familiarizat cu problematica ei, în timp ce nu era un la fel de bun matematician, astfel că problemele de matematică sunt tratate mai degrabă pe scurt. Am văzut că orice activitate interogativă înseamnă mai întâi clarificarea presupuzițiilor ce stau în spatele întrebărilor ce sunt formulate. Prin urmare, argumentează Collingwood, Kant, înțelegând acest lucru, s-a dedicat elucidării presupuzițiilor absolute ale fizicii din vremea sa, pentru a oferi astfel un model de urmat metafizicienilor. Această elucidare a presupuzițiilor absolute ale fizicii este tocmai *Analitica transcendentă* (și, mai ales, *Analitica principiilor*), pe care este evident că, atunci când a scris-o, Kant nu o înțelegea ca pe o metafizică. Relația dintre fizică și metafizică trebuia să fie una de analogie, în sensul că metafizica trebuia să urmeze procedura fizicii pentru a dobândi statutul unei științe riguroase: trebuia să-și înțeleagă propriile presupuziții, să pună întrebările care se ridică din ele și să imagineze experimente pentru a oferi răspunsuri la aceste întrebări.

Ulterior, însă, atunci când a admis că metafizica sa se găsește în cuprinsul *Criticii rațiunii pure*, afirmă Collingwood, Kant a înțeles că, de fapt, evidențiind presupuzițiile absolute ale fizicii din vremea sa, a făcut ceea ce încă Aristotel, cu ideea sa despre filosofia primă, pretindea metafizicianului să facă. Prin urmare, relația dintre *Analitica transcendentă* și metafizica lui Kant nu e una de analogie, ci de identitate. Astfel încât filosoful german nu și-a lăsat metafizica nescrisă, ci a scris-o fără a conștientiza pe moment, ci abia mai târziu, că face

¹ *Ibidem*, p. 238.

² *Ibidem*, p. 239.

acest lucru.¹ Dacă acceptăm, prin urmare, că metafizica este știința presupuzițiilor absolute, așa cum o definește gânditorul britanic, atunci, într-adevăr, *Analitica principiilor* este o metafizică, întrucât expune presupuzițiile fizicii newtoniene, însă este greu de decis ce anume ar fi gândit Kant despre această afirmație. Urmează să vedem dacă această expunere este sau nu una cu caracter istoric.

Ceea ce pare să fi întreprins Kant în lucrarea menționată, admite Collingwood, este o prezentare a presupuzițiilor pe care le-a detectat în propria sa activitate de fizician, împărtășite, după toate probabilitățile, și de ceilalți oameni de știință care activau în acest domeniu în vremea sa. Prin urmare, el enunță presupuzițiile fizicii de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Obiecția care s-ar putea ridica aici este că studiul acestor presupuziții nu este nicidecum unul istoric, întreprins cu conștiința faptului că expune idei acceptate într-un anumit loc și un anumit moment, ci un studiu al presupuzițiilor acceptate pretutindeni și întotdeauna, cu alte cuvinte, al presupuzițiilor oricărei fizici posibile. Într-adevăr, consideră filosoful britanic, Immanuel Kant pare să fi fost convins că a descoperit presupuzițiile oricărei fizici în genere, însă acest lucru nu este adevărat. El prezintă, de fapt presupuzițiile acceptate în vremea sa și încă o perioadă după aceea. Unele dintre acestea funcționau încă din vremea lui Galilei, dar nu înainte de asta, unele continuă să funcționeze și astăzi, altele însă au căzut în desuetudine.² O demonstrație detaliată a acestei susțineri va fi prezentată în cele ce urmează. Aici trebuie spus faptul că justificarea pe care o găsește Collingwood pentru faptul că filosoful german nu conștientizează caracterul istoricește determinat al presupuzițiilor pe care le expune este faptul că el nu acordă suficientă atenție istoriei științelor naturale. Într-adevăr, Kant a fost influențat decisiv de maniera iluministă de a concepe istoria, caracterizată de un interes redus pentru trecutul îndepărtat.³ Într-adevăr, atât Voltaire, poate cel mai reprezentativ istoric din perioada Iluminismului, (pentru care istoria Franței merită a fi studiată, atât sub raportul credibilității surselor, cât și al întinderii subiectului, abia de la Francisc I), cât și Hume (care, în cartea sa *Istoria Angliei* trece foarte rapid peste preistorie și începe o expunere riguroasă abia cu Tudorii), nu par a acorda prea multă importanță decât trecutului relativ recent. Influențat de această viziune asupra istoriei, Kant însuși ajunge să considere că istoria științelor naturii începe de la Galilei, astfel încât atunci când expune presupuzițiile acestei științe, el

¹ *Ibidem*, pp. 241-242.

² *Ibidem*, p. 245.

³ *Ibidem*, p. 247.

este convins că vorbește despre întreaga știință, ceea ce nu mai este corect. Faptul că nu s-a ocupat cu mai multă atenție de istoria fizicii îl determină să nu sesizeze caracterul istoric al studiului său, ceea ce îl determină să comită ceea ce după Collingwood ar fi o altă eroare, anume aceea de a considera că poate „deduce” în mod sistematic dintr-un principiu toate presuposițiile fizicii. Dacă ar fi cunoscut mai multă istorie a fizicii, el ar fi înțeles că presuposițiile fizicii din secolul al XVIII-lea nu sunt singurele pe care spiritul omenesc le-ar putea face, dovadă fiind fizica medievală și fizica grecilor antici. La aceasta a mai contribuit și deprinderea metafizicii din vremea sa, de a utiliza metode modelate după cele ale matematicii, criticată de Kant, dar utilizată și de el însuși, ceea ce îndreptățește pe Collingwood să afirme că trezirea lui din „somnia dogmatic” nu a fost niciodată completă.¹ În cele ce urmează vom vedea cum se demonstrează faptul că *Analitica principiilor* este o expunere a presuposițiilor fizicii newtoniene, că acestea sunt presuposiții absolute și că au un caracter istoric.

Axiomele intuiției

Axiomele intuiției se reduc, după Kant, la principiul după care „Toate intuițiile lor (ale fenomenelor – n.n., S.B.) sunt mărimi extensive” sau, în formularea din ediția I a *Criticii rațiunii pure*, „Toate fenomenele sunt, din punctul de vedere al intuiției lor, mărimi extensive”.² Formularea din ediția I este mai sugestivă pentru modul în care Collingwood interpretează acest principiu. Pentru el, axiomele intuiției sunt presuposiții care se sprijină pe principiul după care „matematica poate fi aplicată la lumea naturii, cu alte cuvinte știința naturii este în esența ei, o matematică aplicată”³. De altfel, Kant este cu totul explicit asupra acestei chestiuni, afirmând că numai acest principiu „face aplicabilă matematica pură, în toată precizia ei, la obiecte ale experienței”⁴.

La drept vorbind, singur acest principiu este o presuposiție absolută, iar axiomele, în măsura în care sunt deduse din el, sunt presuposiții relative. El este o presuposiție absolută deoarece nu poate fi demonstrat în manieră logică și nici indus din experiență. Ceea ce se poate spune despre el este că a fost aplicat cu succes într-un număr finit de cazuri, însă acest lucru nu face ca valabilitatea sa să fie una necesară și universală. Interpretat în maniera pozitivismului logic, el este

¹ *Ibidem*, p. 249.

² I. Kant, *op. cit.*, p. 190.

³ R.G. Collingwood, *op. cit.*, p. 250.

⁴ I. Kant, *op. cit.*, p. 192.

un enunț neverificabil, deoarece nimeni nu a încercat să aplice metoda matematică în cercetarea tuturor obiectelor din natură, întreprindere imposibilă datorită întinderii sale, și așa fiind, este un enunț „lipsit de sens”.

În ceea ce privește caracterul său istoric, trebuie spus că el reprezintă chintesența științei renascentiste a naturii, exprimată în celebra susținere a lui Galilei, după care cartea naturii este o carte scrisă de mâna lui Dumnezeu, în limbajul matematicii. Această idee, consideră Collingwood, este o reluare a perspectivei pitagoreico-platonice asupra cercetării naturii, perspectivă după care adevărata știință are un caracter matematic (cu referire la Demiurgul platonician care „geometrizează întotdeauna”)¹, destinată să înlocuiască știința medievală calitativă, de inspirație aristotelică, cu una cantitativă, matematizată, de unde rezultă caracterul său istoric. De asemenea, consideră Collingwood, există indicii după care acest principiu nu este imuabil: faptul că în fizica secolului XX se vorbește de faptul că legile naturii sunt, în anumite cazuri, „legi statistice”, adică nu sunt respectate de toate corpurile fizice, ci de un *ens rationis*, numărul lor mediu, ceea ce impune serioase restricții formulării lui Galilei.

Câteva observații se impun aici. Mai întâi, bunul simț pare să fie de partea științei aristotelice, calitative: lumea pare într-adevăr să fie o sumă de calități (cald și rece, umed și uscat, culori, sunete, mirosuri), astfel că un om de știință care vrea să negligeze calitățile și s-o studieze cantitativ, matematic, plonjează într-o lume de abstracții. Pe de altă parte, ipoteza că Dumnezeu ar fi realmente un matematician pare cu totul extravagantă. Trebuie evidențiat și faptul că modelul aristotelic nu a dispărut complet, el funcționând încă pentru o îndelungă perioadă în științe precum biologia. Cum a fost însă posibilă această revitalizare a platonismului? După opinia lui Collingwood, ea a fost cu puțință deoarece nu a reprezentat în realitate o reapariție pe scenă a platonismului autentic, ci a unui platonism diferit, a unui creștin.

Într-adevăr, la o cercetare mai atentă se poate observa faptul că, pentru Platon, matematicile nu erau aplicabile la lumea naturii, considerată o lume a impreciziei, despre care nu avem știință, ci doar „opinii”, ci la lumea obiectelor matematice, prezentată în *Republica VI* ca situându-se intermediar între lumea Ideilor și aceea a naturii. Lumea obiectelor nu e decât o aproximare a celei a obiectelor matematice, deoarece în ea nu există realmente linii perfect drepte, cercuri sau triunghiuri, ci doar aproximări ale lor. Matematica s-ar aplica la lumea

¹ R.G. Collingwood, *op. cit.*, p. 250.

reală dacă aceasta ar deține acea precizie de care e lipsită, astfel încât matematicianul nu descrie lumea naturii, ci lumea matematicii pure.

„Platonismul” Renașterii aduce aici o înnoire esențială, introducând în argumentare ideea de divinitate așa cum e concepută de creștinism: Dumnezeu creatorul ca ființă perfectă. Dacă lumea a fost creată de un demiurg omnipotent, atunci liniile drepte din ea nu mai sunt doar aproximări, ci chiar sunt astfel de linii drepte, căci Dumnezeu a dorit să le creeze astfel, și, prin urmare, ea poate fi descrisă cu ajutorul matematicii.¹

Se ajunge astfel la o concluzie surprinzătoare: principiul după care obiectele din lumea naturii sunt matematic determinabile, care este o presuposiție absolută a fizicii newtoniene, reprezintă o altă expresie a convingerii că Dumnezeu (înțeles conform teologiei creștine) există, ceea ce reprezintă, după Collingwood, o presuposiție absolută a culturii europene în ansamblul său.

Anticipațiile percepției

Conform celei de-a doua ediții a *Criticii rațiunii pure*, principiul tuturor anticipațiilor percepției este: „În toate fenomenele realul, care este obiect al senzației, are mărime intensivă, adică un grad”, iar conform primei ediții, „Principiul care anticipează toate percepțiile ca atare se exprimă astfel: în toate fenomenele senzația și *realul* care-i corespunde în obiect (*realitas phaenomenon*) au o *mărime intensivă*, adică un grad.”² Acest lucru înseamnă, după Kant, că „toate fenomenele în genere sunt prin urmare mărimi continue”³, ceea ce-l determină pe Collingwood să afirme că anticipațiile percepției sunt acele propoziții despre lucrurile din natură care se sprijină pe principiul continuității, după care între oricare doi termeni dintr-o serie, oricât de apropiați ar fi, există întotdeauna un al treilea termen.⁴ Așa, de exemplu, dacă într-un moment t_1 un mobil se mișcă cu viteza v_1 , iar în momentul t_2 , el are viteza v_2 diferită de v_1 , trebuie să existe un moment intermediar t_3 , în care el va avea o viteză intermediară între v_1 și v_2 .

Acest principiu este, după cum se vede, un caz particular al celui galilean, după care știința naturii trebuie să fie o matematică aplicată: e o trecere spre ideea

¹ *Ibidem*, pp. 243-245.

² I. Kant, *op. cit.*, p. 193.

³ *Ibidem*, pp. 195-196.

⁴ R.G. Collingwood, *op. cit.*, p. 258.

lui Leibniz și Newton conform căreia știința naturii trebuie să consistă din ecuații diferențiale.¹

Acest principiu e o presuposiție absolută a științei naturii din vremea lui Kant. El nu poate fi întemeiat de nici o experiență și nici demonstrat de vreun experiment, iar caracterul său istoric este evident. Pe de o parte, el a apărut la un moment dat, fiind, cum am spus, o particularizare a ideii aplicabilității matematicii la natură (al cărei caracter istoric a fost demonstrat), iar pe de altă parte valabilitatea sa nu este universală, după cum o demonstrează teoria cuantică. „Aceasta deoarece teoria cuantică este în principiu o teorie mecanică bazată pe negarea aplicabilității calculului diferențial *à outrance* la lumea naturii.”² Într-adevăr, principiul după care toate schimbările din lumea naturii trebuie să fie continue este contrazis de teoria radiației a lui M. Planck, care susține ideea unei variații discontinue a energiei, după care nu sunt posibile decât trepte discrete de energie care, pentru o formațiune capabilă să oscileze cu frecvența ν , să difere între ele printr-o cantitate $h\nu$, unde h reprezintă o constantă universală numită cuanta de acțiune elementară. Caracterul de presuposiție absolută istoric determinată a acestui principiu este cu aceasta demonstrat.

Analogiile experienței

Principiul analogiilor experienței este, după Kant acela conform căruia „Experiența nu este posibilă decât prin reprezentarea unei legături necesare a percepțiilor” sau, după formularea din ediția I, „Toate fenomenele sunt supuse a priori, în ce privește existența lor, unor reguli care determină raportul dintre ele într-un timp.”³ Interpretarea lui Collingwood pleacă de la ideea că nu este vorba aici de conexiuni necesare între idei, ci despre legături necesare între lucrurile perceptibile care ajung să constituie lumea naturii. Există trei tipuri de asemenea conexiuni, la care se referă respectiv fiecare dintre cele trei Analogii: a) legătura dintre două lucruri considerate de către subiect ca fiind două apariții ale aceluiași obiect; b) legătura dintre două lucruri care se succed în timp în mod necesar, conform unei conexiuni cauzale; c) legătura dintre două lucruri care sunt considerate ca apariții a două obiecte ce există simultan și se află în raport de interdependență sau acțiune reciprocă.

¹ *Ibidem*, pp. 258-259.

² *Ibidem*, p. 259.

³ I. Kant, *op. cit.*, p. 199.

a) În primul caz avem de-a face cu principiul permanenței substanței: „Substanța persistă în orice schimbare a fenomenelor și cuantumul ei nici nu crește, nici nu scade”¹, care exprimă credința în permanența sau indestructibilitatea substanței obiectului, dincolo de modificarea determinărilor sale. Deși Kant oferă pentru fiecare analogie ceea ce el numește „dovadă”, Collingwood consideră că, de fapt, el nu ar fi intenționat să întemeieze principiile analogiilor, fapt cu neputință de realizat, deoarece principiile analogiilor nu pot fi demonstrate. Într-adevăr, principiul permanenței substanței, care în vremea lui Kant era numit „al conservării materiei” și ulterior, în secolul al XIX-lea, „al conservării energiei”, „nu a fost derivat din experiența vieții obișnuite și nu a fost, și nici nu ar putea fi vreodată întemeiat pe rezultatele experimentelor științifice”.² De asemenea, el nu este o idee înăscută minții umane, întrucât este o presuposiție formulată de fizicienii renascentiști care, „deificând universul, au transformat unitatea, eternitatea și imuabilitatea lui Dumnezeu în atribute ale unei unice substanțe cosmice care durează în timp fără posibilitatea diminuării sau sporirii și preservându-și în fiecare parte a sa identitatea”.³ Rămâne de demonstrat că, odată formulată, această presuposiție nu rezistă pentru totdeauna, ci este la rândul ei temporal determinată. Pentru aceasta Collingwood, care-și declină competența ca fizician, face apel la cel pe care-l consideră cea mai mare autoritate a vremii sale în probleme de filosofia fizicii, A.N. Whitehead și la scrierea acestuia *Nature and Life* (1934).

În această lucrare, Whitehead distinge între fizica „clasică”, după care există o distincție absolută între obiect și fenomen (în sens de proces), adică între ceea ce lucrurile sunt și ceea ce se întâmplă cu ele, și fizica „modernă”, în care, ca și în științele umane, distincția între obiect și proces nu mai funcționează.⁴ În aceste condiții, pentru fizica secolului al XX-lea, între ceea ce un corp este și ceea ce se petrece cu el nu mai poate fi făcută o distincție: acolo unde nu sunt observate evenimente, nu mai poate fi vorba de existența vreunui obiect, corpul este doar un complex de evenimente. Cu alte cuvinte, în cazurile în care nu sunt observate evenimente, nu mai poate fi vorba despre vreo „permanență a substanței”, ceea ce demonstrează caracterul temporal al acestei presuposiții absolute.

¹ *Ibidem*, p. 203.

² R.G. Collingwood, *op. cit.*, p. 264.

³ *Ibidem*, p. 265.

⁴ A.N. Whitehead, *Nature and Life*, 1934, pp. 44-48, *apud* R.G. Collingwood, *op. cit.*, pp. 266-267.

b) Cel de-al doilea tip de conexiune necesară între obiecte privește raportul de cauzalitate: este vorba de situațiile descrise de analogia a doua, principiul succesiunii în timp după legea cauzalității: „Toate schimbările au loc după legea legăturii dintre cauză și efect”.¹ După Collingwood, acest principiu reprezintă o altă presupuziție absolută a fizicii evidențiată de către Kant, anume aceea după care toate evenimentele au cauze, iar acestea pot fi descoperite. Despre imposibilitatea întemeierii ideii de legătură cauzală vorbise încă Hume. Ceea ce face obiectul unei atenții deosebite din partea lui Collingwood este evidențierea caracterului istoric al acestei presupuziții. Astfel, el arată că pentru fizicienii dinaintea de Kant, principiul cauzalității nu avea valabilitate universală, astfel încât nu despre toate evenimentele se considera că au o cauză. Newton, spre exemplu, consideră că unele mișcări au cauze, pe când altele (mișcările „libere”) nu au cauze, ci se produc în virtutea unor legi (conform *Corolarelor* la cea de-a treia lege expusă în *Principia Mathematica*).² În același mod, pentru fizicienii din secolul al XX-lea, valabilitatea principiului kantian al cauzalității este de asemenea pusă în discuție, fapt evidențiat prin apelul la argumentele expuse de un alt recunoscut filosof al vremii, B. Russell, care arată, în articolul său „Despre noțiunea de cauză”³, că: „În științele de avangardă, precum astronomia gravitațională, cuvântul cauză nu apare niciodată”. Cu alte cuvinte, caracterul său temporal, de presupuziție absolută istoric determinată este evident.

c) Analogia a treia, principiul simultaneității după legea acțiunii reciproce sau a comunității, afirmă că: „Toate substanțele, întrucât pot fi percepute în spațiu ca simultane, sunt într-o acțiune reciprocă universală”⁴. Este vorba deci despre legătura necesară între obiecte diferite care există în același timp și care acționează simultan unul asupra celuilalt. Motivul pentru care principiul comunității ocupă un loc important între presupuzițiile fizicii expuse de către Kant ar fi formularea de către Newton a teoriei gravitației, care este expresia concretă a acestui principiu. Conform acestei teorii, fiecare corp atrage orice alt corp cu o forță variind direct proporțional cu masele lor și invers proporțional cu distanța dintre ele. Principiul acțiunii reciproce, consideră Collingwood, nu este o descoperire cu totul originală a lui Newton, el fiind prefigurat de principiul impenetrabilității, după care fiecare corp menține pe oricare altul în afara spațiului

¹ I. Kant, *op. cit.*, p. 208.

² *Apud* R.G. Collingwood, *op. cit.*, pp. 49-57.

³ B. Russell, *On the Notion of Cause*, în „Proceedings of the Aristotelian Society”, 1911-1912.

⁴ I. Kant, *op. cit.*, p. 222.

pe care „îl ocupă”, și astfel interacționează cu oricare alt corp. Problema principală, consideră filosoful britanic, este aceea legată de conceptul de forță, pe care Kant îl considera ca făcând parte în mod necesar din aparatul conceptual al oricărui fizician, și care, „pentru noi este perimat”, nu doar datorită limitărilor impuse aplicării legii atracției universale, ci pentru că „întreaga concepție despre forță a fost abolită”.¹ Și Collingwood citează din nou un expert, fizicianul Arthur Eddington, care atrăsese atenția asupra criticii pe care o face Hegel teoriei newtoniene, unde acesta considera că forțele presupuse a determina mișcarea corpurilor cerești sunt cu totul imaginare, aceste corpuri mișcându-se „liber”.² Este, consideră Collingwood, exact același lucru cu interpretarea mișcărilor corpurilor cerești prin ipoteza „curburii spațiului”. Din păcate, filosoful britanic consideră cele spuse mai înainte ca fiind suficiente pentru a demonstra că legea newtoniană nu este universal valabilă, și astfel principiul kantian al comunității își dovedește caracterul său istoric, astfel că nu intră în explicații mai detaliate, lăsând astfel problema oarecum nelămurită.

Postulatele gândirii empirice

Postulatele gândirii empirice în genere, după formularea din *Critica rațiunii pure* sunt următoarele:

- „1. Ceea ce se acordă cu condițiile formale ale experienței (în ce privește intuiția și conceptele) este *posibil*.
2. Ceea ce se acordă cu condițiile materiale ale experienței (ale senzației) este *real*.
3. Ceea ce este determinat ca fiind în acord cu realul după condițiile universale ale experienței este (există) *necesar*.”³ Acest al patrulea set de principii expuse de către Kant spun, după opinia lui Collingwood, că așa-numitele „categorii ale modalității”, adică „posibilitatea, existența și necesitatea sunt aplicabile lumii perceptibile sau naturale”.⁴ Aceasta nu înseamnă că, dintre obiectele din lumea naturii, unele sunt posibile, altele existente realmente și altele necesare, ci că aceste categorii se aplică tuturor obiectelor din lumea sensibilă: „Orice este realmente

¹ R.G. Collingwood, *op. cit.*, p. 271.

² A. Eddington, *The Nature of Physical World*, 1928, p. 147. *Apud* R.G. Collingwood, *op. cit.*, pp. 271-272.

³ I. Kant, *op. cit.*, p. 227.

⁴ R.G. Collingwood, *op. cit.*, p. 273.

posibil, este real. Orice este real, este necesar. În lumea naturii existentul, posibilul și necesarul sunt unul și același lucru”.¹

Acest lucru este valabil, însă, numai în lumea naturii. În cazul cunoașterii acestei naturi, al cercetării științifice, însă, posibilitatea, realitatea și necesitatea sunt distincte. Astfel încât distincția este una metodologică, între trei stadii de cercetare: atunci când un om de știință spune că ceva este real, vrea să spună că a fost observat; când spune că ceva este necesar, înțelege că au fost descoperite conexiunile necesare cu alte lucruri; când descrie ceva ca fiind posibil, vrea să spună că s-a ridicat întrebarea dacă acel lucru este real (ceea ce înseamnă că întrebarea a fost logic pusă, adică s-a ridicat dintr-o presuposiție).²

Collingwood se ocupă aici doar de principiul posibilității, în special de raportul posibilitate-realitate. Ca postulat al gândirii empirice, consideră el, principiul posibilității ne spune că sunt posibile obiecte ale percepției care nu au fost încă percepute. Această idee reprezintă o presuposiție a științei „baconiene” a naturii, adică a științelor naturale de la Bacon și până în zilele noastre. Bacon, sugerând că esența activității omului de știință ar trebui să fie „chestionarea naturii” a fixat o regulă de metodologie care a însemnat nașterea unei maniere noi de a face știință, care a dobândit succese remarcabile și care există și astăzi. Astfel, arată Collingwood, se pot distinge două feluri de a face știință, după cum accentul cade pe observarea faptelor sau pe acțiunea de „chestionare”. În primul caz, cercetătorul se limitează la a observa ceea ce îi este accesibil empiric și apoi să construiască teorii pe baza acelor date. În cel de-al doilea caz, omul de știință abordează realitatea cu o teorie deja construită, sub formă de ipoteză, pe care s-o testează pentru a vedea dacă este corectă sau greșită.³ Cel de-al doilea mod de a proceda, care are la bază postulatele gândirii empirice așa cum au fost formulate de către Kant reprezintă metodologia științei de la Bacon încoace, fiind, după opinia lui Collingwood o manieră de a face cercetare științifică mult mai matură și mai eficientă decât primul. Însă la el nu s-a putut ajunge decât la un moment dat în istorie, după o îndelungă experiență personală și general-umană a celui dintâi: „Bacon nu vorbea despre ceva ce oamenii de știință au făcut întotdeauna. El vorbea despre ceva ce au început doar recent să facă, ceva ce va apărea viitorilor istorici ca fiind aspectul caracteristic care distinge metodele științei moderne de

¹ *Ibidem*, p. 274.

² *Loc. cit.*

³ *Ibidem*, p. 276.

cele ale științei medievale și antice.”¹ Astfel că acest ultim grup de principii expus de Kant vizează presupuziții absolute ale științei care sunt de data aceasta de factură metodologică. Ceea ce însă Collingwood nu clarifică suficient în acest context este problema presupuzițiilor metodologice ale științei pre-moderne. Nu este limpede dacă aceasta privea altfel din unghi metodologic raportul dintre posibilitate, realitate și necesitate, deoarece acest lucru nu decurge direct din modul în care ni se spune că procedau cercetătorii, de la observații la construirea unei teorii.

În concluzie, putem spune că, în măsura în care acceptăm interpretarea pe care, pornind de la Aristotel, Collingwood o oferă ideii de metafizică, adică dacă vom concede că metafizica trebuie să fie o cercetare istorică a presupuzițiilor absolute care subîntind știința și gândirea comună în diferite perioade istorice, atunci conținutul *Analiticii principiilor* din *Critica rațiunii pure* poate fi înțeles ca o metafizică. Nu este însă la fel de sigur că tot astfel l-a înțeles și Kant, și prin urmare că el ar fi acceptat acest sens al conceptului de metafizică, fapt care însă rămâne cu neputință de elucidat. Interpretarea lui Collingwood rămâne însă interesantă, cu toate că adesea el este nevoit să recurgă la informație științifică la a doua mână, mai ales în ceea ce privește știința contemporană. În această situație mai trebuie avut în vedere un aspect, și anume că informația sa referitoare la știința contemporană se limitează la primele decenii ale secolului al XX-lea, când anumite aspecte ale raportului dintre fizica clasică și teoria cuantică sau teoria relativității nu erau suficient clarificate, astfel încât el ajunge uneori la concluzii riscante, precum aceea că ori fizica clasică este valabilă și teoria cuantică falsă, ori viceversa.²

¹ *Loc. cit.*

² *Ibidem*, pp. 259-260.

PRINCIPII ALE METODOLOGIEI ȘTIINȚEI ÎN REALISMUL CRITIC AL LUI KARL POPPER¹

Într-o conferință cu susținută în 1953 la Cambridge și publicată mai apoi în volumul *Conjecturi și infirmări*², Karl Popper subliniază că preocuparea sa esențială din domeniul filosofiei științei a rămas aceeași de-a lungul întregii sale vieți, „începând cu toamna anului 1919 când, pentru întâia oară am luat în serios problema următoare: «Când ar trebui o teorie să fie apreciată drept științifică?» sau «Există un criteriu cu privire la caracterul sau statutul științific al unei teorii?»»³.

Desigur că preocupările metodologice ale filosofului britanic de origine austriacă nu se rezumă la teoria metodei științifice. În prefața la prima ediție în limba engleză a lucrării sale *Logica cercetării* (1959), el se referă la problema metodei filosofice în general, considerând cu privire la această chestiune că: „Nu există o metodă caracteristică și esențială pentru filosofie”⁴. Cu numai câteva rânduri mai jos însă, el precizează: „Sunt totuși gata să admit că există o metodă care poate fi caracterizată drept «metoda filosofiei». Dar ea nu este proprie numai filosofiei; ea este mai degrabă metoda oricărei *discuții raționale* și prin urmare metoda științelor naturii în aceeași măsură ca și a filosofiei. Metoda pe care o am în vedere este aceea de a formula problema cu claritate și de a examina *în mod critic* diferitele soluții propuse”⁵.

¹ Text publicat în vol. *Probleme de logică*, vol. XIV, coord. Alexandru Surdu, Dragoș Popescu, Ștefan-Dominic Georgescu, București, Editura Academiei Române, 2011.

² Cf. K.R. Popper, *Știința: conjecturi și infirmări*, în K.R. Popper, *Conjecturi și infirmări*, trad. rom. C. Stoenescu, D. Stoianovici, F. Lobonț, București, Editura Trei, 2001, pp. 51-92. Titlul inițial al conferinței era: *Philosophy of Science: a Personal Report (Filosofia științei: un raport personal)* și s-a dorit a fi în primul rând o dare de seamă despre principalele repere ale activității teoretice a autorului.

³ *Op. cit.*, p. 51.

⁴ K.R. Popper, *Logica cercetării*, trad. rom. M. Fonta, Al. Surdu, E. Tivig, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 61.

⁵ *Loc. cit.*

Nu ne este oferită în acest context o prezentare mai detaliată a metodei amintite aici, Popper rezumându-se la indicația generală de a examina ipotezele propuse într-o manieră critică și rațională. Aceste două sugestii vor rămâne constante de-a lungul timpului și sunt cele care au făcut ca doctrina lui Karl Popper să fie denumită „raționalism critic”. În cele ce urmează vom încerca să vedem, sprijinindu-ne îndeosebi pe o analiză extrem de minuțioasă a problemei, aparținând profesorului Robert Nola, de la University of Auckland¹, dacă realismului critic, în calitate sa de metodă care vizează evaluarea teoriilor din domenii atât de deosebite, cum sunt știința și filosofia, i se poate oferi o caracterizare mai amănunțită.

Există și unele contexte în care Popper pare să conteste chiar faptul că ar exista o metodă specific științifică, constând în altceva decât atitudinea critică însăși: „Cred că așa-numita metodă a științei constă în acest tip de criticism”.² Însă, arată Robert Nola, această afirmație nu este decât un alt fel de a atrage atenția asupra faptului că anumite concepții cu privire la această metodă sunt greșit întemeiate. Convingerea intimă a lui Popper e aceea că, dacă există vreo metodă care să poată fi aplicată atât în filosofie, cât și în știință, atunci aceasta nu poate fi decât metoda realismului critic.³

Despre *Logica cercetării* se poate afirma că nu se referă în mod explicit la o metodă care să fie aplicată în filosofie, limitându-se la metodologia științei. Chiar de la început, autorul precizează că obiectivul cărții este „analiza logică a [...] metodei de cercetare a științelor empirice”⁴. Mai mult decât atât, el pretinde că științele empirice pot fi definite tocmai prin intermediul regulilor metodologice care le sunt proprii: „Asemănător cu modul cum definim, de exemplu, jocul de șah prin regulile sale, voi defini știința empirică prin reguli metodologice”⁵. În ciuda unor anumite ambiguități care apar uneori în text, observă profesorul Nola, aceste reguli despre care vorbește Popper sunt „destinate a fi aplicate în întregime în contextul justificării și nu în contextul descoperirii”⁶. Aceasta înseamnă că, așa cum apare cu claritate începând cu capitolul al doilea al *Logicii cercetării*, aceste reguli sunt niște norme menite să orienteze modul în care noi ar trebui să tratăm

¹ R. Nola, *The Status of Popper's Theory of Scientific Method*, în „The British Journal for the Philosophy of Science”, Vol. 38, nr. 4, Dec. 1987, pp. 441-480.

² K.R. Popper, *On the Non-Existence of Scientific Method*, în *Realism and Aim of Science*, Totowa, N.J., Rowman and Littlefield, 1983, p. 7.

³ R. Nola, *op. cit.*, pp. 441-442.

⁴ K.R. Popper, *Logica cercetării*, ed. cit., p. 73.

⁵ *Ibidem*, p. 93.

⁶ R. Nola, *op. cit.*, p. 442.

enunțurile despre care considerăm că sunt (sau ar trebui să fie) enunțuri științifice și, pe de altă parte, că aceste reguli sunt constitutive demersului științific. Problema modului în care se ajunge la enunțurile științifice trece cumva în plan secund. În esență, deci, regulile metodei permit o demarcație între ceea ce este enunț științific și ceea ce nu este astfel și, de asemenea, ne indică modul în care ar trebui să tratăm acele propoziții care sunt etichetate drept „științifice”.

În cuprinsul studiului nostru vom prezenta câteva dintre aceste reguli. Ceea ce ne preocupă însă în mod special este statutul lor. Desigur, observă Nola, asemenea tuturor regulilor, ele au forță prescriptivă.¹ În cele ce urmează se va arăta că ele aparțin unei gândiri de ordinul al doilea, în raport cu gândirea de ordinul întâi, de care țin enunțurile științifice la care regulile se aplică. Cu toate acestea, Popper respinge în mod explicit ideea că ele ar putea avea un caracter *a priori*, asemănător cu acela pe care o serie întreagă de gânditori îl atribuie regulilor logicii. Pe de altă parte însă, el afirmă că regulile nu sunt nici empirice ci, așa cum rezultă din modul în care sunt prezentate în *Logica cercetării*, regulile au un caracter convențional, deși în acea perioadă Popper pare să respingă convenționalismul științific. În scrierile din perioada ulterioară însă, Popper revine asupra acestei idei și adoptă o concepție care atribuie acestor reguli un caracter quasi-empiric. Concluzia lui Nola pare a fi aceea că „deși Popper a formulat întrebări importante despre meta-metodologie, nici unul dintre răspunsurile sale nu este satisfăcător și nici nu se află într-o relație fericită cu cerințele sale metodologice la adresa științei”.²

Într-o conferință susținută în 1948 la Oxford, Popper afirmă, cu privire la tradiția elină de gândire, despre care crede că a inaugurat gândirea științifică: „Teza mea este aceea că ceea ce numim «știință» se deosebește de vechile mituri nu prin aceea că este ceva distinct de un mit, ci prin aceea că este însoțită de o tradiție de ordin secund – aceea a discutării critice a miturilor. Până atunci existase numai tradiția primară. O anumită poveste era transmisă mai departe. După aceea, desigur rămânea o poveste de transmis, dar ea era dublată de ceva asemănător unui text însoțitor secund: «Îți transmit această poveste, spune-mi însă ce crezi despre ea. Gândește-te la ea. Poate ne poți propune o poveste diferită.» Această tradiție secundă era atitudinea critică sau argumentativă. Cred că ea a reprezentat o noutate și că ea reprezintă încă și acum elementul de căpetenie al tradiției științifice.”³

¹ *Loc. cit.*

² *Loc. cit.*

³ K.R. Popper, *Spre o teorie rațională a tradiției*, în *idem, Conjecturi și infirmări*, ed. cit., p. 171.

Înainte de a merge mai departe, este util să distingem între ceea ce se înțelege prin gândire de ordinul întâi, și anume gândirea care are ca obiect realitatea însăși, și gândirea de ordinul al doilea, al cărei obiect este tocmai gândirea care se ocupă de realitate. Aceasta înseamnă că tradiția de ordinul întâi constă din construcții teoretice, mituri și istorii despre o serie întreagă de chestiuni, precum mișcarea corpurilor, originea vieții, sursa viselor și multe altele. Majoritatea acestor mituri are o lungă istorie. De exemplu, în ceea ce privește visele, există o serie întreagă de explicații, plecând de la Homer, Aristotel și Vechiul Testament, până la Freud, Jung și tradiția psihianalitică de azi. În legătură cu mișcarea corpurilor dispunem, de asemenea, de o succesiune de afirmații, de la Aristotel, Kepler, Galilei, până la Newton și Einstein.

Ce anume face ca o astfel de tradiție de ordinul întâi să fie considerată științifică? Din cuvintele lui Popper amintite mai sus pare să rezulte că nu este vorba de vreo caracteristică intrinsecă a relațiilor sau explicațiilor ca atare. Un autor care face parte dintr-o tradiție științifică emite un enunț sau un grup de enunțuri care pot fi grupate laolaltă și care dovedesc suficientă unitate pentru a pute fi numite o „teorie”. Enunțul singular sau teoria pot să aibă anumite proprietăți logico-epistemice specifice, numite de Popper „verificabilitate”, „falsificabilitate” și așa mai departe. Însă doar acest lucru nu face ca enunțul sau teoria să poată fi considerate științifice. În conformitate cu cele spuse de el, doar dacă teoria sau enunțul sunt însoțite de o tradiție de ordin secund, constând în propensiunea spre o discuție critică a lor, devin științifice; dacă nu sunt însoțite de această tradiție, ele sunt neștiințifice.

Acest lucru, consideră Robert Nola, scoate la iveală o anumită ambiguitate a concepției lui Popper despre științificitate. Pe de o parte, el afirmă despre enunțurile care sunt considerate a fi științifice că prezintă o anumită proprietate logico-epistemologică, precum testabilitatea sau falsificabilitatea de grad diferit de zero. Mai ales cea de-a doua este amintită în mod repetat ca reprezentând trăsătura specifică a caracterului științific al enunțurilor: „*criteriul statutului științific al unei teorii constă în falsificabilitatea ei, în caracterul ei infirmabil, ori în testabilitatea ei.*”¹ Aceeași idee este exprimată și în *Logica cercetării*: „nu verificabilitatea, ci *falsificabilitatea* trebuie să fie luată drept criteriu de demarcație. Cu alte cuvinte: nu cer ca sistemul să poată fi distins în mod pozitiv, o dată pentru totdeauna, pe bază de criterii empirice, dar cer ca forma logică a

¹ K.R. Popper, *Știința, conjecturi și infirmări*, ed. cit., p. 55.

sistemului să facă posibilă distingerea lui în mod negativ, prin testarea empirică: și anume, *un sistem al științelor empirice trebuie să poată eșua în confruntarea cu experiența*.¹

Pe de altă parte însă, și de aici rezultă ambiguitatea, din cele spuse ceva mai înainte rezultă că Popper are și un alt punct de vedere: ceea ce face ca o teorie (sau un mit, o istorie) să aibă caracter științific este tocmai metoda critică ce o acompaniază, iar această metodă trebuie să se aplice teoriei (inclusiv conținutului ei), și nu doar să vizeze o anumită proprietate logico-epistemologică pe care o are teoria.

Dacă însă ceea ce face ca o teorie de ordinul întâi (care se referă la fapte) să fie științifică este această tradiție de ordin secund (care vizează teoria) care o acompaniază, atunci ajungem la o concluzie absurdă: aceeași teorie poate fi atât științifică, dar și neștiințifică.² Dacă autorul respectivei relatări sau teorii este de asemenea membru al unei tradiții critice de ordinul al doilea, atunci afirmația sa este științifică. Dacă însă el nu este membru al unei astfel de tradiții de ordin secund, atunci afirmația nu este științifică. În acest context, o afirmație precum: „Dacă cineva trasează o pentagramă pe sol și se așază în mijlocul ei, atunci va apărea un demon” este strict științifică, întrucât este pe deplin falsificabilă, conform celui dintâi dintre criteriile amintite. Pe de altă parte, conform celui de-a doilea criteriu, statutul științific al unei teorii depinde de faptul dacă autorul ei este sau nu membru al unei tradiții critice de ordin secund. Aceasta conduce la situația inacceptabilă, după opinia lui Nola, în care caracterul științific al unei teorii este cu totul relativ la indivizi sau grupuri sociale și la apartenența lor la o tradiție critică.

Această problemă, consideră el, poate fi rezolvată dacă se are în vedere distincția dintre diferitele categorii de entități care pot primi predicatul „științific”, cum ar fi oamenii și atitudinile lor, enunțurile, teoriile și istoriile și, în cele din urmă, metodele. Sugestia sa este ca accepțiunile termenului să fie următoarele: mai întâi, se poate spune că o persoană sau o comunitate au o atitudine științifică dacă și numai dacă aparțin unei tradiții critice, adică dacă aplică în cazul teoriilor lor de ordinul întâi, în mod intenționat sau nu, regulile unei metode științifice. În al doilea rând, se poate spune despre un enunț sau o teorie că este științifică dacă și numai dacă ea are anumite proprietăți logico-epistemologice specificate de o anumită teorie a metodei. Acest criteriu face ca enunțul sau teoria să depindă sub

¹ *Idem, Logica cercetării*, ed. cit., p. 83.

² R. Nola, *op. cit.*, p. 444.

aspectul caracterului său științific de o anumită teorie a metodei, însă o face independentă de faptul că cineva care o enunță a aplicat sau nu în cazul ei acea teorie a metodei.¹ Ambele definiții fac referire la metodologia științifică. Ceea ce face ca o metodă să fie științifică poate fi specificat după aceea, în acord cu diferitele criterii care sunt formulate în literatura de specialitate.

De obicei, atunci când se aplică o metodă critică de ordinul al doilea în cazul unei tradiții de ordinul întâi, se naște o secvență istorică de relatări sau teorii; de exemplu, în cazul problemei mișcării corpurilor, există o lungă succesiune istorică de enunțuri și teorii cu privire la această clasă de fenomene, de la Aristotel și până în zilele noastre. În mod analog, există și în cazul tradiției de ordin secund o succesiune istorică de teorii cu privire la practicile de natură critică pe care oamenii le-au aplicat sau ar fi trebuit să le aplice asupra enunțurilor de ordinul întâi. Probabil că primul element al acestei succesiuni ar trebui să fie considerat *Organon*-ul lui Aristotel. Tradiția de ordinul întâi poate fi acompaniată în mod tacit, cum sugerează Popper, de o anumită metodă critică de ordinul doi. Dacă însă metoda critică este aplicată în mod intenționat și sistematic, sau dacă se presupune că o anumită metodă a fost aplicată, atunci și tradiția de ordinul al doilea se prezintă ca o succesiune independentă de istorii privitoare la metodele critice care au fost aplicate sau despre care se susține că au fost aplicate asupra istoriilor de ordinul întâi. Nola utilizează în mod deliberat expresia „se susține că au fost aplicate” deoarece există situații, precum aceea a lui Newton, în care metoda aplicată realmente este diferită de aceea anunțată în mod explicit.²

În conferința *Spre o teorie rațională a tradiției*, Popper critică o teorie de ordinul al doilea, și anume ceea ce el numește „inductivismul naiv”, concepția potrivit căreia teoriile științifice se constituie prin acumularea unui mare număr de observații, urmată de aplicarea metodei inductive asupra acestora.³ În locul acesteia, el recomandă o altă teorie de ordinul doi, și anume propria sa teorie, metodologia falsificaționistă, pe care are tendința de a o considera uneori ca fiind singura tradiție de ordinul al doilea. În *Logica cercetării* el identificase, în cadrul tradiției critice de ordinul al doilea, trei teorii privitoare la metoda științifică: inductivismul naiv, metodologia convenționalistă și metodologia falsificaționistă.⁴ Există însă și alte variante posibile de teorii de ordinul al doilea. Spre exemplu,

¹ *Loc. cit.*

² *Op. cit.*, p. 445.

³ K.R. Popper, *Spre o teorie rațională a tradiției*, ed. cit., pp. 172-174.

⁴ *Idem*, *Logica cercetării*, ed. cit., pp. 73sq., 111sq., 117sq.

Imre Lakatos vorbește despre metodologia programelor de cercetare științifică. O întreagă clasă de teorii este reunită în cadrul epistemologiei probabilistice. O altă teorie metodologică, aceea a lui Laudan, propune deplasarea accentului pe momentul rezolvării problemei științifice. La rândul său, Feyerabend a vorbit despre pluralismul metodologic. Proliferarea metodelor critice de ordin secund îl determină pe Nola să recurgă la o încercare de a le sistematiza, într-o schemă care însă cuprinde trei niveluri.¹

Primul nivel conține succesiunea istorică a teoriilor științifice care au fost propuse cu referire la fiecare domeniu de fenomene: de ex., despre mișcare, teoriile lui Aristotel, Kepler, Galilei, Newton, Laplace, Einstein. La acest nivel, progresul științific urmează a fi evidențiat fie în forma sporirii verosimilitudinii, fie a capacității predictive, fie în alte accepțiuni.

Cel de-al doilea nivel conține diferitele teorii referitoare la metoda critică propuse de-a lungul timpului, adică teoriile privitoare la metoda științei sau metodologia științifică. Aici se regăsesc *Organon*-ul lui Aristotel, *Regulae*-le lui Descartes, regulile lui Newton, convenționalismul, falsificaționismul lui Popper, pluralismul metodologic al lui Lakatos și celelalte metodologii ale științei. În ce sens reprezintă ele un nivel distinct de primul? În primul rând, într-un sens oarecum lipsit de ambiguități, ele sunt diferite deoarece se consideră că teoriile metodei au drept obiect teoriile științifice constituite la primul nivel. În al doilea rând, într-un sens logic ceva mai discutabil, se susține că teoriile metodologice sunt logic independente în raport cu teoriile empirice. Aceasta înseamnă că metodele și criteriile pe care le utilizăm pentru a alege între teorii concurente de nivelul întâi nu sunt dependente în nici un fel de teoriile de nivelul întâi însele. Dacă Popper susține în mod explicit acest punct de vedere, alți teoreticieni contestă acest fapt.² Dezacordul lor vine din faptul că ei consideră că aplicarea metodelor de ordinul al doilea la teoriile de nivelul întâi depinde de caracteristicile teoriilor de ordinul întâi înseși, adică nici o teorie metodologică nu este cu totul liberă în raport cu teoria empirică pe care o vizează sub aspect metodologic.

În ceea ce-l privește pe Popper, acesta argumentează în favoarea punctului de vedere conform căruia există o singură teorie validă a metodei, care poate fi descoperită și care, o dată descoperită, trebuie în mod universal aplicată în cazul

¹ R. Nola, *op. cit.*, p. 446.

² Cf. P.K. Feyerabend, *Science in a Free Society*, London, NBL, 1978; H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

tuturor teoriilor aflate la nivelul întâi.¹ El admite, de asemenea, că poate exista progres în cercetările metodologice, o apropiere treptată de metoda corectă, astfel încât este posibil să se facă noi descoperiri în domeniul metodologiei. Teoriile privitoare la metodă, în măsura în care încorporează trăsături ale metodei corecte, pot conduce la evaluări corecte ale teoriilor de nivelul întâi. Popper nu admite faptul că ar putea exista diferite teorii ale metodei, aplicabile în diferite circumstanțe unor teorii de nivelul întâi, de niveluri diferite. De asemenea, el consideră că nu există, chiar în contextul justificării, metodologii esențial diferite pentru probleme diferite. Urmează de aici că există o „unitate a acestor metode atât ale științelor naturii, cât și ale științelor sociale”.² Diferențele minime dintre metodologiile celor două tipuri de științe vin din faptul că în cele sociale obiectul investigației este mai complex și presupune implicare unui element de raționalitate. În esență, însă, metodele lor sunt aceleași.

Alături de aceste două prime niveluri, Nola vorbește și despre un al treilea nivel, acela al unei meta-metodologii, cu privire la care se întreabă dacă poate fi admis ca existând.³ Dacă este așa, atunci la acest nivel găsim două categorii de teorii: pe de o parte, teorii meta-metodologice apriorice (cum ar fi convenționalismul lui Popper din *Logica cercetării*, logicismul sau transcendentalismul) și, pe de altă parte, teorii meta-metodologice empirice (cum ar fi naturalismul, meta-metodologia falsificaționistă a lui Popper sau aceea a lui Lakatos).

Sugestia sa este aceea că, dacă admitem că la nivelul al doilea există o serie de metodologii care se află în concurență, atunci este nevoie să dispunem de o manieră de a le judeca și de a alege între ele. Această calificare a metodologiilor, arată Nola, poate fi realizată în două moduri.⁴ Prima modalitate, pe care el o denumște „criticismul de jos în sus”, ar fi o critică logică sau epistemologică a insuficiențelor unei anumite teorii a metodei. Aceasta este maniera în care Popper critică inductivismul naiv. El face uz de argumentul lui David Hume, conform căruia inducția nu poate fi întemeiată, pentru a arăta că inductivismul naiv nu este o teorie viabilă a metodei. În general, consideră Popper, nu este posibilă construirea unei metodologii a cunoașterii care să pornească de la problema surselor ei, deoarece „nici observația, nici rațiunea nu sunt autorități”, întrucât „nu

¹ Cf. K.R. Popper, *Mizeria istoricismului*, trad. rom. D. Suci, A. Zamfir, București, Editura ALL, 1998, cap. 29: „Unitatea metodei”, pp. 93-102.

² *Op. cit.*, p. 98.

³ R. Nola, *op. cit.*, p. 447.

⁴ *Loc. cit.*

există surse ultime ale cunoașterii. Orice sursă, orice sugestie este binevenită; și orice sursă, orice sugestie este deschisă examinării critice.”¹ De asemenea, el arată că „din punct de vedere cantitativ și calitativ, cea mai importantă sursă a cunoașterii noastre – dacă lăsăm la o parte cunoașterea înăscută – este tradiția.” În rezumat: „cunoașterea nu poate să pornească de la zero – de la o *tabula rasa* – și nici de la observație. Progresul cunoașterii constă în modificarea cunoașterii anterioare”.²

O altă abordare posibilă este numită de către Nola „criticismul de sus în jos”. Aceasta are în vedere situația în care, cu toată selecția critică operată mai înainte, ne găsim totuși în situația de a decide între mai multe metodologii concurente de ordinul doi, care au rezistat selecției. În această situație, consideră el, există trei posibilități. Într-o primă variantă, se poate presupune că nu există meta-metodologii. Dacă așa ar sta lucrurile, atunci nu am mai putea alege între metodologii rivale ale cercetării științifice, deoarece n-am dispune de nici o modalitate de a decide care este mai potrivită. Popper nu admite această variantă, considerând că discuțiile raționale (metodologice sau nu) sunt posibile numai dacă indivizii împărtășesc un set de supoziții de bază sau principii fundamentale, ceea ce înseamnă „un context (*framework*) intelectual.” „O discuție rațională și fructuoasă este imposibilă până în momentul în care participanții ajung să împărtășească un context comun de supoziții fundamentale sau, cel puțin, până în momentul în care ei au căzut de acord asupra unui astfel de context în vederea discuției”.³ Cum convingerea sa este că aceste discuții sunt și trebuie să fie posibile, el încearcă să apere acest punct de vedere împotriva relativismului și iraționalismului.

O a doua posibilitate este aceea să admitem existența, la nivelul al treilea, a două sau mai multe meta-metodologii concurente. Acest lucru ar putea fie să conducă la instaurarea relativismului la acest nivel – ceea ce, după cum tocmai am arătat, nu poate fi acceptat de către Popper –, fie să sugereze necesitatea unui al patrulea nivel, care să conțină teorii necesare pentru a putea decide între meta-metodologii concurente. În acest ultim caz, dacă nu se naște la acest ipotetic al

¹ K.R. Popper, *Cunoaștere fără autoritate*, în K.R. Popper, *Filosofie socială și filosofia științei. Antologie de David Miller*, București, Editura Trei, 2000, pp. 55-56.

² *Loc. cit.* De altfel, aceste idei pot fi regăsite în cuprinsul quasi-majorității scrierilor popperiene de teoria cunoașterii.

³ K.R. Popper, *Mitul contextului*, în K.R. Popper, *Mitul contextului. În apărarea științei și raționalității*, trad. rom. F. Lobonț și C. Mesaroș, București, Editura Trei, 1998, pp. 54-55.

patrulea nivel o teorie unică, atunci suntem din nou amenințați cu relativismul și cu o posibilă regresie la infinit.¹

Rămâne astfel o a treia posibilitate: la nivelul al treilea există o singură meta-metodologie posibilă, și aceasta ne permite să decidem între metodologiile rivale de nivelul al doilea. Robert Nola arată că statutul acestor teorii este încă departe de a fi clar. Așa cum am arătat, el consideră că, în sens larg, ele pot fi clasificate ca fiind fie apriorice, fie empirice. Între cele apriorice se situează logicismul, conform căruia regulile metodei științifice au același statut ca și legile logicii; transcendentalismul, care încearcă să deducă meta-metodologia din însuși faptul posibilității științelor empirice; dar și meta-metodologia popperiană expusă în *Logica cercetării* și numită „convenționalistă”. Dintre cele empirice, existente în diverse variante, Popper respinge pe cea naturalistă și propune o variantă centrată pe ideea falsificaționistă, după cum se va vedea în continuare. În cele ce urmează vor fi schițate regulile metodologice de ordinul al doilea propuse de către Popper, în scopul de a prezenta liniile generale ale metodologiei sale.

Fiecare metodologie de ordinul al doilea poate fi descrisă, consideră Nola, ca având un obiectiv sau o serie de obiective și un set de reguli a căror respectare se presupune că va asigura atingerea obiectivelor prescrise. Prin urmare, „putem defini metodologia M ca fiind perechea (O, R)”², adică obiective și reguli. Într-o altă accepțiune, putem interpreta primul element al perechii, obiectivul, ca reprezentând o super-regulă care spune: „Întotdeauna trebuie urmărit obiectivul O”. În această ultimă accepțiune, metodologiile sunt considerate mai degrabă ca fiind seturi de reguli, decât perechi de tipul „obiective-reguli”. În cele ce urmează vor fi avute în vedere ambele accepțiuni.

Încercând să construiască o teorie a metodei, Karl Popper a formulat o serie de obiective care trebuie să fie avute în vedere în cercetarea științifică. Obiectivul despre care vorbește cel mai adesea este calitatea teoriei științifice de a fi falsificabilă: „Am decis să adopt asemenea reguli care să asigure testabilitatea, adică falsificabilitatea teoriilor științifice”³. De asemenea, împotriva instrumentalismului, el arată că o teorie științifică trebuie să tindă spre adevăr și să fie o încercare de a descrie lumea așa cum există ea în realitate: „omul de știință tinde spre o descriere adevărată a lumii sau a unora dintre aspectele ei, precum și

¹ R. Nola, *op. cit.*, p. 448.

² *Loc. cit.*

³ K.R. Popper, *Logica cercetării*, ed. cit., p. 89.

spre o explicație adevărată a faptelor observate”.¹ În altă parte se vorbește despre necesitatea ca teoria să aibă un înalt grad de conținut empiric, ceea ce e totuna cu testabilitatea și pare să fie criteriul suprem: „Se poate arăta că toate aceste proprietăți pe care, după câte se pare, dorim să le aibă o teorie, echivalează cu unul și același lucru: cu un grad mai înalt de conținut empiric sau de testabilitate”², ceea ce este echivalent și cu forța predictivă a teoriei. În sfârșit, un alt criteriu discutat de Popper este verosimilitudinea, adică gradul apropierii de adevăr al unei teorii.³

Pe de altă parte, Popper respinge categoric ideea după care misiunea științei este „formularea unui sistem de enunțuri adevărate, absolut asigurate, irevocabile”⁴, deoarece opinia sa este că astfel de enunțuri nu pot exista în spațiul științelor naturii.

În ceea ce privește modalitatea în care se poate ajunge la fixarea de astfel de obiective pentru științe, el consideră că acest lucru se realizează printr-o convenție între cercetătorii care urmăresc un același scop, și anume edificarea unei metodologii eficiente a științei: „Criteriul meu de demarcație trebuie considerat ca o *propunere pentru o convenție*. Cu privire la utilitatea unei anumite convenții pot exista păreri diferite; o luptă de opinii rațională, bazată pe argumente, poate avea loc însă numai între cei care urmăresc același scop; alegerea scopului este însă o chestiune de opțiuni, opțiuni asupra căreia nu poate exista o discuție cu argumente”⁵. Aceasta pentru că statutul însuși al științei este o chestiune de opțiuni și convenție: „este o chestiune pe de-a întregul de convenție sau decizie ce anume recunoaștem ca știință și pe cine anume recunoaștem ca om de știință”⁶.

Dat fiind rolul determinant pe care îl are aici opțiunea personală care nu poate fi argumentată, Popper se vede constrâns să admită faptul că nici el însuși, și nici nimeni altcineva nu poate indica și întemeia în mod definitiv obiectivele științei: „Încercarea de a justifica aceste țeluri, de a le statuta drept adevăratele, drept veritabilele țeluri ale științei, o consider ca o deghizare, ca o recădere în dogmatismul pozitivist”⁷. Dacă însă obiectivele științei nu pot fi formulate o dată

¹ *Idem*, *Trei concepții despre cunoașterea umană*, în *idem*, *Conjecturi și infirmări*, ed. cit., p. 151.

² *Idem*, *Adevăr, raționalitate și creșterea cunoașterii științifice*, în *op. cit.*, p. 283.

³ *Op. cit.*, pp. 296sq.

⁴ K.R. Popper, *Logica cercetării*, ed. cit., p. 81.

⁵ *Loc. cit.*

⁶ *Op. cit.*, p. 91.

⁷ *Op. cit.*, p. 81.

pentru totdeauna, atunci problema rămâne deschisă și există întotdeauna posibilitatea ca o nouă metodologie să propună obiective noi și radical diferite pentru știință. De altfel, Popper admite caracterul deschis al acestei interogații, în nenumăratele ocazii în care își invită preopinienții să-i critice cât mai radical teoriile.

În directă legătură cu chestiunea obiectivelor științei se găsește aceea a regulilor de urmat pentru atingerea acestora. La rândul său, raționalismul critic popperian formulează o serie de astfel de reguli, însă Robert Nola consideră că el „nu oferă nici o dovadă că aceste reguli realmente asigură atingerea majorității obiectivelor formulate (deși va fi evident că majoritatea regulilor pe care le sugerează Popper conduce la teorii cu un înalt grad de falsificabilitate, de îndată ce sunt formulate cu acest obiectiv specific în minte). De asemenea, Popper nu oferă o dovadă a faptului că acestea sunt singurele reguli care asigură îndeplinirea acestui obiectiv.”¹

Prima dintre regulile popperiene este aceea a demarcației: „Problema de a găsi un asemenea criteriu, care ne dă posibilitatea de a delimita știința empirică față de matematică și logică, dar și față de sistemele metafizice, o caracterizez ca *problemă a demarcației*”.² Ea pretinde că o aserțiune sau o teorie este științifică numai și numai dacă ea este testabilă: „în ce mă privește, voi considera ca empirice sau științifice numai acele sisteme care pot fi testate (controlate prin experiență).”³ Testabilitatea este apoi identificată de către Popper cu falsificabilitatea, atrăgându-ni-se totodată atenția că ea nu trebuie nicidecum confundată cu verificabilitatea sau cu probabilitatea ca ipoteza testată să fie adevărată.

Falsificabilitatea, arată Nola, este concepută de către Popper ca fiind o proprietate pur logico-metodologică a oricărui enunț și ea admite o măsurătoare cantitativă cu valori situate între 0 și 1 (inclusiv). Dacă din punct de vedere logic nu par să existe obiecții serioase la adresa ideii de grad de falsificabilitate, totuși nu este clar dacă domeniul științei trebuie în mod necesar să fie identificat cu mulțimea tuturor propozițiilor care au un grad de falsificabilitate mai mare decât 0 și mai mic decât 1. Popper este conștient de acest lucru, astfel că el arată în mod explicit că, atunci când indică acest criteriu de demarcație, el nu face nimic mai mult decât să formuleze o propunere de adoptare a unei convenții (*Festsetzung*): „Consider regulile metodologice drept convenții”.⁴

¹ R. Nola, *op. cit.*, p. 449.

² K.R. Popper, *op. cit.*, p. 78.

³ *Op. cit.*, p. 83.

⁴ *Op. cit.*, p. 92.

Adoptarea, în acest mod, a criteriului de demarcație aduce în discuție problematica valorii: „Recunosc deci deschis că m-am lăsat condus, în cele din urmă, în propunerile mele de judecăți de valoare și preferințe proprii”¹. Valorile însă nu sunt de natură etică sau alethică, ci sunt norme și reguli metodologice pe care Popper decide să le aleagă pentru delimitarea domeniului enunțurilor științifice. În consecință, prima regulă popperiană servește la delimitarea și definirea științei și a fost reformulată de către Nola astfel: „Regula demarcației: Admite ca științifice doar acele enunțuri E pentru care $0 < \text{Gr. Falsific. (E)} < 1$; respinge orice altceva ca fiind neștiințific.”²

În legătură directă cu regula demarcației se găsește ceea ce Popper numește „regula supremă”, un fel de meta-regulă concepută ca o adăugare metodologică la cea dintâi. „În fixarea acestor reguli [metodologice – n.n., S.B.], procedez în mod sistematic: stabilesc mai întâi o regulă supremă, o normă pentru decizia asupra celorlalte reguli metodologice, deci o regulă de un *tip mai înalt*; anume aceea, că celelalte reguli ale procedurii științifice trebuie să fie concepute în așa fel încât să nu fie împiedicată o eventuală falsificare a enunțurilor științifice”³.

Regula supremă este destinată să garanteze faptul că toate celelalte reguli ale metodei științifice sunt astfel concepute încât criteriul de demarcație să poată fi aplicat întotdeauna. După cum vom vedea, meta-regula supremă generează o serie de altele, subiacente, care sunt destinate să conserve principiul demarcației.

Popper a fost mereu conștient că la adresa principiului său de demarcație pot fi aduse o serie de obiecții, dintre care cea mai importantă se leagă de posibilitatea ca anumite enunțuri să fie sustrate falsificării, ceea ce le transformă prin definiție în unele neștiințifice. Căile de sustragere sunt multiple: includerea de ipoteze *ad-hoc*, modificarea *ad-hoc* a unor definiții sau refuzul de a ține seamă de observații și experimente care falsifică enunțul. Referitor la orice ipotetică obiecție de acest tip, Popper arată că: „Sunt silit să admit îndreptățirea acestei obiecții; cu toate acestea, nu voi retrage propunerea de a adopta falsificabilitatea drept criteriu de demarcație. Voi încerca (începând cu paragraful 20) să caracterizez *metoda empirică* tocmai prin eliminarea tuturor căilor logic posibile de a evita falsificarea.”⁴

¹ *Op. cit.*, p. 83.

² R. Nola, *op. cit.*, p. 450.

³ K.R. Popper, *op. cit.*, p. 93.

⁴ *Op. cit.*, p. 84.

În secțiunea 20 din *Logica cercetării* găsim o prezentare a unei teorii a metodei științifice, adică o metodologie de al doilea nivel cu principii și reguli diferite de acelea ale lui Popper, pe care acesta o numește „convenționalism”, astfel că Nola distinge între un convenționalism al demarcației (referitor la criteriul convențional de demarcație a științei) și unul al regulii (ce susține că regulile științei sunt convenționale, în sensul că nu sunt nici analitice, nici empirice).¹

Popper dorește să respingă această teorie însă, dat fiind faptul că el acceptă că atât criteriul de demarcație propus de el, cât și regulile metodologice sunt, în cele din urmă, convenții, se dovedește, în consecință, că nici o critică la adresa convenționalismului nu este posibilă: „Apreciez concepția convenționalistă ca fiind o concepție coerentă, o concepție care poate fi apărută; o critică immanentă, care țintește dezvăluirea unor inconsistențe interne are puține perspective de succes. Cu toate acestea, consider această concepție ca inacceptabilă.”²

În consecință, Popper recurge el însuși la o stratagemă convenționalistă la nivelul al treilea, al meta-metodologiei, pentru a evita convenționalismul la nivelul al doilea: includerea în metodologie a unor reguli care sunt contrare celor convenționaliste, respingându-l printr-o decizie *ad-hoc*. „Singura cale de a evita convenționalismul este o decizie: decizia de a nu aplica metodele sale și de a nu salva sistemul, în cazul în care este amenințat, printr-o *stratagemă convenționalistă*”.³

Așa stând lucrurile, pentru a feri de critici propriul său principiu de demarcație, arată Nola, Popper pur și simplu îi adaugă trei reguli metodologice anti-convenționaliste, care interzic utilizarea oricărei alte reguli, ce ar permite ca acesta să fie afectat într-un fel sau altul.

Prima regulă anti-convenționalistă, sau regula interzicerii ipotezelor *ad-hoc*, spune: „Privitor la *ipotezele auxiliare*, propun, ca regulă, să fie acceptate numai acelea care nu micșorează, ci sporesc «gradul de falsificabilitate» al sistemului”⁴. În formularea lui Nola, ea sună astfel: „Dacă o anumită teorie T intră în conflict cu ceea ce noi observăm și modificăm pe T până la T' adăugând ipoteze auxiliare (și probabil eliminând anumite ipoteze componente ale lui T), atunci vom accepta în mod provizoriu pe T' numai dacă $Gr.Falsific.(T') > Gr.Falsific.(T)$.”⁵

¹ R. Nola, *op. cit.*, p. 451.

² K.R. Popper, *op. cit.*, p. 112.

³ *Ibidem*, p. 114.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ R. Nola, *op. cit.*, p. 452.

Cea de-a doua regulă anti-convenționalistă privește statutul definițiilor explicite și problema modificării acestora. Cu privire la această chestiune, Popper arată că „Sunt permise, de asemenea, dacă sunt utile, schimbări în definițiile explicite [...] date conceptelor unui sistem prin conceptele unui sistem cu un grad mai scăzut de generalitate; dar ele trebuie considerate ca modificări ale sistemului, care, în urma acestor schimbări, trebuie reexaminat, ca și cum ar fi un sistem nou.”¹ Deși el nu o spune în mod explicit, putem presupune, arată Robert Nola, că modificarea definițiilor explicite este permisă doar atunci când teoria nouă rezultată în urma modificărilor are un grad de falsificabilitate mai mare decât predecesoarea ei. În ceea ce privește conceptele definite în mod implicit (care apar atunci când teoriile sunt considerate drept definiții implicite ale termenilor pe care îi conțin), Popper afirmă că „Este deci inevitabil ca anumite nume universale să rămână nedefinite, și în aceasta constă dificultatea: aceste concepte pot fi folosite întotdeauna în sensul neempiric, adică drept concepte definite implicit, ceea ce duce în mod inevitabil la distrugerea caracterului empiric al sistemului. Aceste dificultăți pot fi depășite numai prin decizia metodologică de a nu folosi acest fel de concepte nedefinite.”² Prezența definițiilor implicite ar avea consecința de a diminua gradul de falsificabilitate al teoriei. Eliminarea lor, dorită de către Popper, observă Nola, are însă consecințe dintre cele mai surprinzătoare: ea nu ne mai permite să considerăm, precum o fac epistemologi de primă mărime, ca Feyerabend și Kuhn, că anumite mărimi (cum ar fi masa) nu pot fi definite decât implicit, prin contextul teoretic în care apar, și ne-ar constrânge să le conferim un sens trans-contextual, trans-teoretic, ceea ce însă nu pare posibil, astfel că acele teorii care le conțin ar deveni prin aceasta ne-științifice.³

Cea de-a treia regulă anti-convenționalistă privește faptul observat de către Popper că, uneori, adepții acestei strategii metodologice recurg la atacarea acelor experimente și observații care vin în conflict cu teorii științifice deja acceptate, cu scopul de a le salva pe acestea din urmă. Pentru a preveni astfel de stratageme, el recomandă să adoptăm regula după care „experimentele intersubiectiv testabile trebuie fie acceptate, fie respinse pe baza unor contra-experimente”⁴.

Alături de aceste reguli destinate să respingă convenționalismul, secțiunea a 11-a a *Logicii cercetării* ne oferă încă două, privitoare la necesitatea testării ipotezelor.

¹ K.R. Popper, *op. cit.*, p. 115.

² *Ibidem*, p. 108.

³ R. Nola, *op. cit.*, p. 452.

⁴ K.R. Popper, *op. cit.*, p. 116.

Pentru a asigura progresul cunoașterii științifice și a preveni căderea în dogmatism, Popper introduce un principiu conform căruia nici o ipoteză nu trebuie să fie considerată confirmată în mod absolut, iar activitatea de testare a teoriilor științifice nu trebuie să înceteze niciodată, deoarece „jocul în știință nu are, în principiu, un sfârșit: cel care va hotărî într-o zi să nu mai testeze în continuare enunțurile științifice, ci să le considere definitiv verificate, acela iese (se retrage) din joc.”¹ Mai mult decât atât, afirmă el, „teoriile pe care decidem să nu le mai testăm nu vor mai fi nici falsificabile”.² Aceasta însă, observă Robert Nola, este o idee care nu poate fi acceptată, deoarece faptul că noi decidem să nu mai supunem la testări o anumită teorie științifică nu anulează prin aceasta proprietatea sa logico-epistemologică de a avea un anumit grad de falsificabilitate, și deci de științificitate. Mai degrabă noi, în calitate de examinatori ai teoriilor, suntem cei care abandonăm o tradiție critică de ordinul al doilea privitoare la teoriile noastre.³

O altă regulă, enunțată în același context, privește modalitatea de acceptare și de respingere a ipotezelor. „Ipotezele, o dată formulate și coroborate (*bewährte*) nu pot fi abandonate «fără temeieri»; pot fi considerate, între altele: înlocuirea lor cu alte ipoteze, mai testabile; falsificarea consecințelor lor.”⁴ În ceea ce privește abandonarea unor ipoteze în urma falsificării lor printr-un experiment, R. Nola observă însă că nu ar trebuie să aplicăm întotdeauna acest principiu în mod nediscriminatoriu, și să nu abandonăm imediat orice ipoteză pentru faptul că una dintre consecințele ei s-a dovedit a fi falsă. Aceasta deoarece o asemenea atitudine ar determina abandonarea multora dintre teoriile noastre curente, pe motivul că au consecințe false, și ne-ar lăsa astfel fără nici o teorie privitoare la clase întregi de fenomene, iar a avea o ipoteză imperfectă e mai bine decât să nu avem nici una.⁵

Alături de aceste reguli, al căror caracter metodologic este unul explicit, întâlnim în *Logica cercetării* și o serie de altele, care sunt construite prin transferarea unor enunțuri de nivelul întâi, care nu sunt falsificabile, și deci nu sunt științifice, la nivelul al doilea, unde capătă statut de reguli metodologice. Un exemplu este acela al principiului cauzalității, conform căruia pentru fiecare eveniment există o explicație cauzală. Este evident că acest enunț e o idee

¹ *Ibidem*, p. 92.

² *Ibidem*, p. 93.

³ R. Nola, *op. cit.*, p. 453.

⁴ K.R. Popper, *op. cit.*, p. 92.

⁵ R. Nola, *op. cit.*, p. 454.

metafizică, prin urmare nu este falsificabil, și deci nu e științific, însă reintră în știință în calitate de regulă metodologică, „anume regula de a nu înceta căutarea legilor, a unui sistem teoretic unitar și de a nu abandona încercările de a explica cauzal orice eveniment pe care îl putem descrie.”¹ În acest mod, enunțuri filosofice, metafizice, care ar fi fost respinse în calitate de ipoteze teoretice deoarece nu sunt falsificabile, sunt acceptate în calitate de reguli metodologice.

Ca urmare a acestui fapt, ne putem întreba, o dată cu Robert Nola, dacă metodologia popperiană a științei poate furniza principiile metodologice ale realismului critic însuși, așa cum pare să susțină Popper. Răspunsul lui Nola este unul negativ, deoarece trebuie să ținem seamă mereu de faptul, subliniat în mod repetat de către Popper, că enunțurile filosofice au un grad de falsificabilitate egal cu zero. Însă funcționarea regulilor metodologice despre care am vorbit aici depinde în mod esențial de exigența după care enunțurile la care se aplică să aibă un grad de falsificabilitate cuprins în intervalul deschis (0, 1), și mai ales să fie diferit de zero. În consecință, metodologia realismului critic nu poate fi aceea prescrisă de regulile expuse mai înainte, în particular de regula demarcației și de regulile destinate să combată convenționalismul.² Pentru a le putea păstra, ar fi nevoie să fie identificat un criteriu de măsurare a conținutului informațional al enunțurilor filosofice, care să arate că acesta este diferit de zero, ceea ce nu e posibil în context popperian, deoarece aici acest criteriu este identificat cu acela al gradului de falsificabilitate.

¹ K.R. Popper, *op. cit.*, pp. 98-99.

² R. Nola, *op. cit.*, p. 455.

NATURA FILOSOFIEI ȘI LOGICA LIMBAJULUI LA GILBERT RYLE¹

În *Introducerea* scrisă de el însuși la un volum în care sunt adunate eseuri publicate în anii 1929-1968², Ryle mărturisește că problema naturii filosofiei a reprezentat pentru el o preocupare constantă. „În anii 1920 și 1930 se ridica tot mai mult pentru noi problema: «Ce anume este filosofia, dacă este ca ea să fie ceva în cele din urmă?». Nu mai puteam pretinde că filosofia era diferită de fizică, chimie și biologie prin aceea că studia fenomenele mentale, prin opoziție cu cele materiale. Nu mai puteam pretinde ori mărturisi că eram niște psihologi non-experimental. În consecință, eram asaltați de ispita de a căuta obiecte – sau Obiecte – non-mentale și non-materiale care urmau să fie pentru filosofie ceea ce gândacii și fluturii erau pentru entomologie. Formele platoniciene, propozițiile, obiectele intenționale, obiectele logice, uneori chiar datele senzoriale au fost chemate să potolească nostalgia noastră profesională de a avea un obiect numai al nostru.

Am învățat apoi, cu precădere din *Tractatus Logico-Philosophicus*, că nici o specificare a vreunui obiect propriu nu putea constitui răspunsul potrivit, și nici măcar tipul de răspuns adecvat la întrebarea originară «Ce este filosofia?».”³

În aceste condiții, un răspuns interesant și salutar totodată l-a reprezentat pentru Ryle și pentru atâția alți gânditori din generația sa manifestul radical al pozitivismului logic, a cărui primă expresie în spațiul britanic nu a fost *Tratatul* lui Wittgenstein, ci mai degrabă cartea lui A. J. Ayer din 1936, *Language, Truth and Logic*. În viziunea pozitiviștilor logici, problema semnificației termenilor și a propozițiilor este una centrală pentru filosofie. Modelul propozițiilor considerate a avea semnificație erau enunțurile empirice ale științelor exacte, adică acele enunțuri pentru care era posibilă o testare a valorii de adevăr prin confruntarea cu observația sau experimentul. În mod evident, propozițiile considerate până atunci

¹ Text publicat în vol. *Probleme de logică*, vol. XII, coord. Dragoș Popescu, Ștefan-Dominic Georgescu, București, Editura Academiei Române, 2009.

² G. Ryle, *Introduction*, în G. Ryle, *Collected Papers*, Vol. II (*Collected Essays 1929-1968*), - în continuare, C.P. 2 - London, Hutchinson & Co., 1971, pp. VII-VIII.

³ C.P. 2, p. VII.

ca fiind proprii filosofiei nu satisfac acest criteriu, nefiind testabile pe cale empirică. Există însă și o altă categorie de enunțuri, despre care se considera că au semnificație, deși aceasta nu era asigurată de criteriul menționat: enunțurile analitice, despre care se poate arăta că au sens prin simplul apel la semnificația cuvintelor sau simbolurilor ce le compun.

Aceste propoziții analitice pot fi generate în orice tip de limbaj, și către sfera lor s-a îndreptat Ryle, ca spre domeniul cel mai susceptibil de a fi considerat o posibilă arie de competență a discursului filosofic.¹

În general, atunci când se discută despre propoziții analitice, sunt avute în vedere îndeobște propozițiile lexicografice, de tipul „Burlacii sunt bărbați necăsătoriți”, precum și acelea matematice, cum ar fi „ $2 + 2 = 4$ ”, însă Ryle sugerează că propozițiile care fac obiectul filosofiei sunt mai degrabă enunțurile de ordinul al doilea referitoare la anumite aspecte ale limbajului, și nu cele construite în interiorul acestuia. Filosofia, consideră Ryle, asemenea lui Wittgenstein, nu este constituită din enunțuri care descriu obiectele și lumea înconjurătoare, ci reprezintă o analiză a limbajului în care se construiesc astfel de enunțuri, destinată să prevină utilizarea eronată a acestuia. Enunțurile filosofiei „sunt condamnate să fie non-informative în ceea ce privește lumea, și cu toate acestea sunt capabile de a fi, într-un fel important, clarificatoare pentru acele propoziții care sunt informative în ceea ce privește lumea, nu descriu stări de fapt, dar corectează greșita utilizare a descrierilor stărilor de fapt”².

În consecință, pentru Ryle, filosofia este în mod fundamental un demers metodologic prin care, pornind de la revizuirea utilizărilor eronate ale limbajului natural, ajungem să reconsiderăm teoriile greșite despre lume pe care le producem din cauza acestor utilizări greșite. Utilizăm în mod greșit limbajul natural atunci când confundăm semnificația, structura sau logica aparentă a acestuia cu semnificația, structura sau logica sa fundamentală (sau „adevărată sa formă logică”). Scopul fundamental care stă în fața filosofiei este prin urmare acela de a ne ajuta să trecem de logica aparentă a limbajului natural, către adevărata sa formă logică, către gramatica sa fundamentală.

După cum se poate observa cu ușurință, această viziune este în consonanță cu aceea propusă de Wittgenstein în *Tractatus*, unde se arată că „Filosofia nu este o știință a naturii [...] Scopul filosofiei este clarificarea logică a gândurilor.

¹ W. Lyons, Gilbert Ryle. *An Introduction to his Philosophy*, Sussex, The Harvester Press / New Jersey, Humanities Press, 1980, p. 11.

² G. Ryle, *The Revolution in Philosophy*, p. 5, apud W. Lyons, *loc. cit.*

Filosofia nu este o doctrină, ci o activitate. O operă filosofică constă în esență din explicații. Rezultatul filosofiei nu sunt «propozițiile filosofice», ci clarificarea propozițiilor. Filosofia trebuie să clarifice și să delimiteze riguros gândurile, care sunt, ca să zicem așa, tulburi și confuze.”¹ Atât Wittgenstein, cât și Ryle consideră deci că filosofia nu constă în edificarea de teorii cu privire la lumea înconjurătoare, ci în activitatea de clarificare și de precizare a sensului limbajului natural și de corectare a tendințelor de utilizare eronată a acestuia (chiar dacă în decursul acestei activități sunt propuse o serie de teorii cu privire la utilizarea limbajului).² Ambii gânditori sunt de părere că filosofia nu trebuie să se preocupe de sporirea cunoașterii noastre privitoare la lumea înconjurătoare, întrucât obiectivul ei nu este altul decât analiza limbajului nostru natural, astfel încât forma lui logică autentică și înțelesul său să devină evidente.

Pentru a avansa către acest obiectiv, consideră Ryle, filosoful trebuie să-și îndrepte atenția către expresiile pseudo-referente, către erorile categoriale și către utilizarea incorectă a diferitelor cuvinte, enunțuri și fraze. În articolul *Taking Sides in Philosophy* (1937)³, el arată că „filosofii nu fac cunoscute chestiuni de fapt care erau necunoscute mai înainte. Sensul în care ei ne luminează este acela că fac să fie clar ceea ce era neclar mai înainte, sau fac evidente lucruri care mai înainte erau încălcite. Iar producerea acestei dorite clarificări are loc odată cu construirea unei argumentări filosofice riguroase din punct de vedere logic.”⁴ Un astfel de argument filosofic riguros reușește să facă lumină într-o anumită chestiune ce mai înainte era neclară din cauza incorectei utilizări a limbajului, prin aceea că pune în evidență contradicțiile interne produse de utilizarea în propoziții a sensurilor aparente ale unor concepte ori inconsistența acestor propoziții cu altele despre care se știe că sunt bine întemeiate și astfel face evidentă, într-o primă etapă, necesitatea unei clarificări. În continuare, argumentul procedează prin identificarea și expunerea raționamentelor eronate și a neînțelegerilor care generează contradicțiile și inconsistențele. În final, aceste neînțelegeri și erori urmează să fie înlocuite cu proceduri logice corecte, ceea ce face loc unei înțelegeri noi și adecvate a chestiunii de care se ocupă argumentarea filosofică respectivă.

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.111, 4.112., trad. rom., cuvânt introductiv și note Al. Surdu, București, Editura Humanitas, 1991, p. 62.

² W. Lyons, *op. cit.*, p. 12.

³ G. Ryle, *Taking Sides in Philosophy*, în „Philosophy”, vol. XII, 1937, republicat în C.P. 2, pp. 153-169.

⁴ *Op. cit.*, p. 166.

În prelegerea inaugurală ocazionată de numirea sa ca *Waynflete Professor of Metaphysical Philosophy* (catedră la care l-a succedat pe R.G. Collingwood căruia, de altminteri, îi este dedicată această prelegere), în 1945¹, Ryle și-a nuanțat viziunea asupra obiectului filosofiei, adăugând la cele spuse mai înainte o serie de idei desprinse parcă din programul pozitivist de unificare a științelor. Astfel, în această nouă perspectivă, filosofia nu este chemată doar să clarifice problemele legate de utilizarea limbajului natural, ci și să pună în discuție, să clarifice și să sistematizeze presuposițiile conceptuale ale diferitelor discipline științifice și ale teoriilor formulate de către acestea: Filosoful, afirmă Ryle, „poate pesemne să înceapă prin a se întreba cu privire la categoriile care constituie cadrul unei singure teorii ori discipline, dar nu se poate opri aici. El trebuie să încerce să coordoneze categoriile tuturor teoriilor și disciplinelor. Problema «locului omului în natură» este, în mare, problema coordonării întrebărilor care guvernează cercetarea din laborator cu întrebările care guvernează cercetarea desfășurată în bibliotecă. Iar această coordonare nu se face nici în laborator, nici în bibliotecă, ci în capul filosofului.”² În aceeași prelegere se arată că filosofia nu procedează prin inducție de tipul celei științifice, deoarece faptele de observație și ipotezele plauzibile nu au în filosofie mai multă forță decât ficțiunile, astfel încât ea nu este angajată în descoperirea de noi fapte. De asemenea, filosofia nu procedează nici deductiv, în maniera demonstrațiilor euclidiene, pornind de la axiome și postulate către teoreme, deoarece ea nu are nici axiome, nici postulate, asemenea geometriei. Altfel, consideră Ryle, ar putea exista doctrine filosofice alternative și la fel de valabile, precum există geometrii alternative.³ Prin aceasta, el accentuează din nou ideea că propozițiile analitice ale filosofiei nu trebuie să fie nici de natură lexicografică, nici matematică (adică nu sunt teoreme deduse din axiome și postulate). În această situație rămâne de văzut în ce constă analiticitatea enunțurilor filosofiei și a demersurilor sale.

După opinia lui Ryle, exemplul cel mai bun de analiză filosofică este argumentul prin *reductio ad absurdum*. Aceasta înseamnă că filosoful nu testează enunțurile sau teoriile prin confruntarea lor cu faptele, ci verificând dacă nu cumva ele conțin contradicții interne, implică regresii la infinit ori sunt incompatibile cu anumite adevăruri deja acceptate. Ceea ce face filosoful prin acest demers de reducere la absurd este să cerceteze dacă enunțurile sau

¹ G. Ryle, *Philosophical Arguments*, în C.P. 2, pp. 194-211.

² C.P. 2, p. 195.

³ C.P. 2, pp. 196-197.

conceptele dintr-o anumită disciplină ori teorie sunt înțelese realmente, adică dacă forma lor logică ori sensul lor este surprins în mod real. El face acest lucru verificând dacă nu cumva forma logică ori sensul acceptat anterior conduce la rezultate inacceptabile din punct de vedere logic, adică la paradoxuri sau concluzii absurde.¹ Dacă așa stau lucrurile, atunci acesta este un semn că ele trebuie revizuite, fapt care cade tot în sarcina filosofului. El trebuie acum să procedeze invers, pornind înapoi, de la aceste paradoxuri și absurdități, pentru a le identifica sursa cu exactitate, spre exemplu într-un concept care se dovedește a fi ambiguu ori este considerat ca făcând parte dintr-o serie de concepte cu care el în realitate se dovedește a fi incompatibil, sau într-un enunț care suferă de contradicții interne ori despre care se crede că are o formă logică pe care el nu o are.

În cele din urmă, sarcina finală a filosofului este aceea de a reabilita conceptul, enunțul sau teoria respectivă. Acest lucru nu se face *in vacuo*, ci într-un context, determinat de cadrul conceptual deja acceptat: „Problema nu este aceea de a face anatomia conceptului solitar, să spunem, de libertate, ci de a extrage forța sa logică în măsura în care aceasta poartă asupra conceptelor de lege, obediență, responsabilitate, loialitate, guvernare și restul. Precum o operație de cartografiere, radiografierea conceptelor este în mod necesar sinoptică. Problemele filosofice nu pot fi puse ori rezolvate în mod izolat.”²

Aceste formulări au făcut să se spună despre Ryle că înțelege filosofia ca pe o „cartografiere a geografiei logice a conceptelor” (*mapping the logical geography of concepts*), ceea ce, observă Lyons, nu este întrutotul corect, deoarece cartografierea este doar ultima parte a demersului filosofului, care urmează descoperirii „consecințelor logic inacceptabile” și identificării surselor acestora.³ Cartografierea constă, în ultimă instanță în ceea ce Ryle numește identificarea formei logice autentice (*true logical form*) în cazul în care este vorba despre o propoziție, și a forței sau puterii logice (*logical power*) dacă este vorba despre un concept. Cu alte cuvinte, aserțiunile filosofiei sunt de trei categorii: cele care pun în evidență anumite contradicții ce indică neînțelegeri cu privire la forma logică a enunțurilor din limbajul natural, cele care reconstituie în mod corect forma logică a acelor enunțuri și oferă argumentele ce susțin acea reconstituire și în fine cele care caută să descrie logica conceptelor clarificate în acest mod, realizând astfel cartografierea geografiei logice a acestor concepte.

¹ C.P. 2, pp. 200-201.

² C.P. 2, p. 202.

³ W. Lyons, *op. cit.*, p. 15.

Motivele pentru care această activitate de cartografiere este una necesară sunt, în fapt motivele profunde pentru care filosofia însăși există. După opinia lui René Meyer, student și editor al lui Ryle, există două astfel de motive: mai întâi, „cartografierea logică a funcțiilor conceptelor noastre implică o abilitate logică distinctă de simpla utilizare spontană a acestor concepte. Urmează că, dacă vrem să răspundem la întrebări abstracte despre conceptele noastre, nu există altă cale decât filosofarea.”¹ Al doilea motiv este unul mai adânc, și el constă în faptul că, alături de problemele logice pe care le abordăm pentru simplul amuzament, există unele cu mult mai serioase, *dilemele*, a căror rezolvare devine o chestiune presantă și vitală. Ele sunt conflicte între concepte, care apar atunci când două sisteme conceptuale bine structurate intră în contradicții aparente sau interferează.² Spre exemplu, o dilemă apare atunci când concepte ale gândirii comune (precum cele de „a auzi”, „a vedea”, „a gusta”) intră în relație cu concepte ale fiziologiei percepției („retină”, „nerv optic”, „impuls nervos”). Din punctul de vedere al simțului comun, a percepe ceva înseamnă a sesiza o serie de proprietăți ale lucrurilor din lumea înconjurătoare. Din perspectiva fiziologiei, însă, percepția presupune producerea unor fenomene la nivelul sistemului nervos al unei persoane. Dilema care apare s-ar putea formula astfel: cum anume putem obține cunoștințe despre obiectele externe dacă percepția este o serie de evenimente interne, de la nivelul sistemului nervos? Rezolvarea unor dileme de această factură poate fi cu mult ușurată dacă în prealabil este realizată o cartografiere cât mai exactă a celor două sisteme conceptuale.³

Așa stând lucrurile, Ryle este convins că nu se poate vorbi despre vreo entitate specifică aparținând lumii reale pe care filosofia să o considere obiectul său propriu de studiu, în același mod în care microfizica studiază particulele elementare ori entomologia studiază insecte, misiunea filosofului fiind aceea de a formula întrebări neobișnuite cu privire la lucruri cât se poate de comune. Aceste lucruri comune sunt însă entități lingvistice: enunțurile oamenilor obișnuiți sau presuposițiile fundamentale pe care le fac oamenii de știință în domeniile lor de competență. Întrebările neobișnuite pe care le formulează filosoful sunt: „Care

¹ R. Meyer, *Philosophy, Logical Geography and Dilemmas*, în R. Meyer (ed.), *Gilbert Ryle, Aspects of Mind*, Oxford, Blackwell, 1993, p. 13.

² G. Ryle, *Dilemmas. The Tarner Lectures, 1953*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954, pp. 1-14.

³ R. Meyer, *loc. cit.*

este forma logică a propoziției exprimate de aceștia?” ori „Care este puterea logică a conceptelor utilizate de către ei?”.

Prin aceasta, filosoful britanic este de părere că a răspuns la întrebarea privitoare la analiticitatea propozițiilor filosofiei. Ea nu este nici matematică, nici lingvistică, deci în sens pozitivist strict, ele nici nu pot fi considerate ca fiind analitice. Ea vine din caracterul aprioric al enunțurilor filosofice. Acestea sunt enunțuri despre propoziții ori despre concepte. Ele nu se întemeiază pe date de observație, ci pe referirea la proprietățile logice (pe implicațiile logice) ale conceptelor sau propozițiilor pe care le analizează, adică pe calitățile intrinseci ale acestora, și din acest motiv sunt tratate de Ryle ca apriorice. Mai exact spus, propozițiile specifice filosofiei sunt enunțuri de ordinul al doilea, enunțuri despre enunțurile despre lume, adică niște comentarii despre forma logică a propozițiilor despre lume, dublate de argumente apriorice în sprijinul acestor comentarii.

Pentru a demonstra caracterul aprioric al argumentelor despre care vorbim, Ryle oferă un exemplu de reducere la absurd. Dacă considerăm propozițiile „Jones urăște gândul de a merge la spital” și „Jones îl urăște pe Smith”, în cazul căroră, în virtutea structurii lor gramaticale asemănătoare, se consideră îndeobște că expresia „gândul de a merge la spital” este din aceeași categorie cu termenul „Smith”, ceea ce analiza logică ne arată că nu este adevărat. Dacă lucrurile ar sta așa, consideră Ryle, atunci ar fi imposibil de reformulat prima propoziție în așa fel încât să fie eliminată orice referință la obiectul său direct (un anumit gând), și totuși înțelesul să fie păstrat (așa cum este cazul celei de-a doua propoziții, din care termenul „Smith”, nu poate fi eliminat fără a pierde înțelesul ei). Însă, după cum se poate observa imediat, reformularea se poate realiza în condițiile cerute: enunțul „Lui Jones îi displace să meargă la spital” înseamnă același lucru cu „Jones urăște gândul de a merge la spital”.

Pe de altă parte, însă, așa cum înseși scrierile lui Ryle o arată, cartografierea geografiei logice a conceptelor se va dovedi până la urmă a nu fi un demers întrutotul aprioric. În fapt, o analiză logică pur apriorică este posibilă numai pentru concepte pentru care definirea lor este, așa cum a propus Carnap, strict formală, adică doar în limbaje artificiale, formale.¹ Așa după cum o demonstrează practica științei, în acest domeniu nu este, în cele din urmă posibilă o analiză a unor concepte, cum ar fi de pildă acelea care denumesc multitudinea de particule elementare, din fizica cuantică actuală fără a se face apel și la experimente.

¹ Cf. R. Carnap, *Logical Syntax of Language*, English translation by A. Smeaton, London, Keagan Paul, Trench, Trubner & Co., 1937.

Desigur că fizica teoretică a propus numeroase concepte noi doar în baza interpretării rezultatelor calculelor matematice, însă pentru a arbitra între multiplele interpretări posibile ale acestor rezultate, adică pentru a elucida problema puterii lor logice, în ultimă instanță experimentul este acela care decide.

Faptul că analiza logică nu poate fi separată principial de considerațiuni de factură empirică poate fi observat de altfel și în cuprinsul operei lui Ryle. Spre exemplu, atunci când, în capitolul al doilea din *The Concept of Mind*, ne este prezentată teoria celor două tipuri de cunoaștere, cunoașterea tacită, practică (a ști cum, *knowing how*) și cunoașterea explicită, teoretică (a ști că, *knowing that*), critica lui Ryle se îndreaptă împotriva concepției tradiționale, după care cunoașterea tacită este o aplicare practică a cunoașterii explicite, care îi este anterioară. Critica se desfășoară prin analiza conceptelor celor două tipuri de cunoaștere. Astfel, cunoașterea explicită înseamnă cunoașterea unor reguli și principii generale, pe când cunoașterea tacită, adică, în cele din urmă, comportamentul care poate fi calificat ca fiind sau nu inteligent, înseamnă aplicarea practică ulterioară a acestor principii. În opoziție cu viziunea tradițională, Ryle observă că „există multe categorii de acțiuni care dovedesc inteligență, însă regulile și criteriile lor încă nu sunt formulate. Omul de spirit nu este capabil să răspundă atunci când este invitat să indice maximele ori canoanele după care construiește și apreciază glumele. [...] Regulile gândirii corecte au fost formulate pentru prima dată de către Aristotel, și cu toate acestea oamenii au știut să detecteze și să evite erorile înainte de a fi învățat lecția acestuia.”¹

Cu alte cuvinte, argumentul lui Ryle afirmă că teoria criticată nu este corectă deoarece faptele o contrazic. Analiza celor două tipuri de cunoaștere nu este suficientă în sine, ci are nevoie să recurgă și la experiență.

În alte situații însă, argumentele lui Ryle arată că analiza logică poate să fie pur apriorică. Spre exemplu, în capitolul al optulea din aceeași lucrare se discută despre conceptul de imaginație. În acest context, autorul supune investigației critice doctrina carteziană după care imaginația constă în contemplarea copiilor mentale ale lucrurilor reale, mai precis a copiilor senzațiilor pe care aceste lucruri ni le produc, contemplare care se petrece în absența lucrurilor însele. Analizând conceptele implicate, Ryle observă că teoria se dovedește a fi absurdă din considerente pur logice, fapt mai puțin evident în cazul unor senzații precum cele vizuale, dar mai limpede atunci când vine vorba, de exemplu, despre cele

¹ G. Ryle, *The Concept of Mind*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984 - în continuare, C.M. -, p. 30.

olfactive: „de obicei, există posibilitatea de a distinge între lucruri și copii sau efigii ale lor [...] Dar nici o astfel de discriminare nu poate fi făcută între un miros și o copie a unui miros, un gust și copia unui gust”¹. Cu alte cuvinte, nu există nici o diferență între un miros și copia lui: copia unui miros de sulf va trebuie să fie tot un miros de sulf, deci nu o copie, ci doar un alt caz în care percepem un miros de sulf. Astfel se demonstrează prin reducere la absurd că teoria mai sus menționată despre imaginație este falsă, întrucât dacă presupunem că e adevărată, aceasta ne conduce la ideea că nu se poate distinge între a simți mirosul a ceva și a ne imagina că simțim mirosul aceluia ceva.

În acest punct este necesară o digresiune privitoare la maniera de argumentare caracteristică lui Ryle, deoarece modul în care el consideră că a rezolvat problema analiticității (unora dintre) propozițiile filosofiei, printr-un exemplu de reducere la absurd poate fi cu siguranță considerat inadecvat de către oricare cititor. Aceasta însă nu este o întâmplare, ci o chestiune care ține de însăși metoda de expunere caracteristică filosofului britanic, fapt ce a fost remarcat de altfel și de mulți dintre exegeții săi. Astfel, încă în 1950, într-o recenzie a cărții *The Concept of Mind*, Stuart Hampshire observă că în această lucrare „gândul și stilul sunt indisolubil legate, într-o manieră care constituie atât forța, cât și slăbiciunea cărții; forța, prin aceea că cititorul este purtat de la început și până la sfârșit de un singur impuls susținut; slăbiciunea, prin aceea că argumentul pare să pălească oarecum și să-și piardă din forță atunci când, lăsând cartea deoparte, încercăm să-l reformulăm într-un idiom diferit și mai puțin puternic.”² Hampshire remarcă importanța stilului pentru lucrările unui autor precum Ryle și consideră că, prin acesta (și doar prin acesta), filosoful britanic poate fi asemănat cu Kant: „în ambele cazuri, stilul este filosoful – după cum Kant a predat și a scris în dihotomii, profesorul Ryle scrie în epigrame.”³

Aceeași observație o face, după mulți ani, Daniel C. Dennett, unul dintre cei mai importanți cercetători actuali în filosofia minții și științele cognitive (căruia, de altfel, Ryle i-a îndrumat studiile doctorale). Subliniind faptul că magistrul său „nu a fost un logician, nici un om de știință, dar nici un umanist izolat într-un turn de fildeș”, Dennett remarcă și el că „metoda lui Ryle este exasperant de informală, nu doar a-sistematică, ci în mod pozitiv anti-sistematică, o strălucită îngrămădire de

¹ C.M., p. 253.

² S. Hampshire, *Critical Review of The Concept of Mind by Gilbert Ryle*, în „Mind”, New Series, Vol. 59, No. 234, Apr. 1950, pp. 237-255.

³ *Ibidem*, p. 237.

analogii și exemple și înfloriturile retorice, destinate în mod expres să-l dezvețe pe cititor de obiceiurile proaste de gândire, un fel de război de gherilă filosofic ce niciodată nu se poziționează și nu se angajează suficient de îndelungat într-o teorie pozitivă care să permită un atac bine ținut asupra ei.”¹ Acest fapt, consideră Dennett, se datorează împrejurării că, îndeobște, filosofii care se ocupă de problemele mentalului aleg să înceapă prin a dezlănțui un atac asupra modului în care simțul comun concepe această problematică. Ryle nu face excepție, astfel că și el consideră că multe dintre intuițiile pe care ni le oferă simțul comun se pot dovedi în cele din urmă a fi inadecvate, „dar pentru a demonstra acest lucru el trebuie să lupte cu focul împotriva focului: el trebuie să ne facă să ne oprim și să reflectăm, astfel încât să putem contrapune ideile mai bune ale simțului comun celor mai puțin bune înainte de a pătrunde pe tărâmul teoriilor.”²

În aceste condiții, maniera în care argumentează Ryle nu trebuie să ne surprindă. Cel mai adesea, ea nu este deloc riguroasă, rezumându-se la exemple și recurgând mai degrabă la procedee retorice, decât la unele de factură logică. În consecință, ori de câte ori a fost posibil, am încercat să o reconstituim și să oferim discursului rigurozitatea care a fost sacrificată de către gânditorul britanic în favoarea elocvenței și frumuseții expunerii. Acest fapt nu trebuie însă să ne facă circumspecți, întrucât meritul lui Ryle nu este atât acela de a fi oferit soluții extrem de elaborate și de riguros construite sub aspectul argumentării logice, cât cel de a fi reușit să formuleze strălucit o serie probleme caracteristice filosofiei occidentale din secolul trecut, utilizându-și într-o manieră exemplară înzestrările stilistice pentru a reliefa aspectele esențiale ale acestor probleme, atrăgând în mod eficient atenția asupra acestor aspecte și deschizând astfel drumul spre soluționarea lor ulterioară.

Întorcându-ne acum la problema aflată în discuție, în spiritul celor spuse până aici despre modul în care Ryle concepe obiectul și sarcina filosofiei, se impun câteva observații.

În primul rând, constatăm că, deși el afirmă în mod explicit că filosofia nu are un obiect al său propriu în maniera în care științele naturii au unul, totuși am putea reconstitui caracteristicile unui astfel de obiect fără a depăși limitele impuse de către gânditorul britanic domeniului de competență al investigației filosofice. Astfel, ne putem întreba, odată cu William Lyons, dacă nu cumva obiectul

¹ D.C. Dennett, *Re-Introducing The Concept of Mind*, în „Electronic Journal of Analytic Philosophy” (EJAP), Issue 7, 2002, pp. 3, 6 (<http://ase.tufts.edu/cogstud/~ddennett.htm>).

² *Ibidem*, p. 4.

filosofiei îl constituie tocmai forma logică a propozițiilor și puterea sau forța logică a conceptelor, înțelegând prin aceasta că, în spiritul programului rylean, filosofia are drept domeniu specific de competență „conceptele și propozițiile și relațiile dintre ele care subîntind gramatica aparentă a enunțurilor și afirmațiilor noastre”¹. Dar, în acest caz, ce anume ar distinge obiectul de studiu al filosofului în raport cu cel al lingvistului?

Din cele arătate mai sus se poate vedea că, pentru Ryle, nu atât obiectul de investigație este acela care individualizează demersul filosofului, cât mai ales procedurile sale, modul cum el îl studiază: este important că filosoful, spre deosebire de alți cercetători ai limbajului, are drept obiectiv de căpetenie corectarea utilizărilor greșite ale limbajului comun ale căror cauze pot fi detectate în erori și înțelegeri greșite ale aspectelor logice fundamentale ale acestui limbaj.

În al doilea rând, miza acestui demers poate fi considerată și din alt unghi de vedere, din care ea apare cu mult mai importantă. De îndată ce limbajul se referă îndeobște la lume, descrie lumea, înseamnă că utilizarea sa incorectă poate conduce la formularea de enunțuri ontologice greșite, adică la popularea lumii cu entități care nu există în realitate. Asupra acestui aspect vom reveni în cele ce urmează, întrucât impactul său asupra principalelor coordonate ale concepției filosofice a lui Ryle este unul de maximă importanță.

În al treilea rând, ne putem întreba dacă acest concept al filosofiei pe care gânditorul britanic îl propune este, în viziunea sa, unul descriptiv ori unul normativ. Într-un articol din 1932, *Systematically Misleading Expressions*², găsim argumente care sugerează că Ryle a crezut în caracterul descriptiv al ideii de filosofie ca analiză logică a limbajului. Argumentele filosofice, afirmă el aici, „au constat întotdeauna în cea mai mare parte, dacă nu chiar în totalitate în încercări de a lămurii «ce înseamnă a spune cutare și cutare». S-a observat că în vorbirea obișnuită, adică aceea pe care o utilizează atunci când nu filosofează, oamenii folosesc o serie de expresii, în timp ce filosofi construiesc anumite tipuri sau clase mai mult sau mai puțin radicale de astfel de expresii și formulează întrebări specifice despre toate expresiile de un anumit tip, întrebând ce anume înseamnă el realmente.”³ Atunci când fac acest lucru, filosofi afirmă că realizează o clarificare a conceptelor din care sunt compuse judecățile formulate de către omul obișnuit,

¹ W. Lyons, *op. cit.*, p. 18.

² G. Ryle, *Systematically Misleading Expressions*, în „Proceedings of Aristotelian Society”, vol. XXXII, 1932, republicat în C.P. 2, pp. 39-62.

³ C.P. 2, p. 39.

ori de omul de știință, de istoric sau de artist. Aceasta este o altă manieră de a spune că „ei încearcă să descopere ce se înțelege prin termenii generali conținuți în propozițiile pe care ei le pronunță ori le scriu.”¹

Pe de altă parte, însă, este evident că mare parte dintre gânditorii de primă mărime din istoria filosofiei nu au practicat-o în această manieră, iar Ryle a fost desigur conștient de acest lucru. Spre exemplu, arată Dennett, „puțini filosofi anglofoni au egalat profunda cunoaștere pe care o avea Ryle despre Husserl și ceilalți fenomenologi”.² Ryle a ținut chiar un curs la Oxford, intitulat „Obiectivismul logic”, referitor la o serie de reprezentanți de primă mărime ai filosofiei de limbă germană din acea vreme: Bolzano, Brentano, Husserl și Meinong, despre care însă mărturisește că nu a fost deloc bine primit.³ În aceste condiții, este evident că nimeni nu putea cunoaște mai bine decât el că fenomenologii și-au fixat drept sarcină edificarea unei filosofii la fel de riguroase precum știința, care să realizeze, pe de o parte, descrierea pură a actelor de conștiință, iar pe de altă parte, descrierea esențelor caracteristice diferitelor regiuni ontologice, esențe care apar conștiinței în contextul celebrei „reducții eidetice”.

La fel stau lucrurile și în ce privește autori mai îndepărtați în timp, dar nu mai puțin importanți, cum este, spre exemplu, Descartes. Faptul că acesta a considerat că obiectivul filosofiei este identificarea unor principii ontologice prime, pe baza cărora ulterior să poată fi reconstruit întreg edificiul cunoașterii, desigur că nu i-a scăpat lui Ryle. Faptul este de altfel evident în critica elaborată pe care el o întreprinde mai ales în *The Concept of Mind* la adresa așa numitei „doctrină oficiale” pe care o vede cel mai bine întruchipată de dualismul cartezian al substanțelor.⁴ Aceasta ne determină să credem că mai degrabă Ryle a considerat că atât cartezianismul, cât și fenomenologia sunt maniere în care filosofia a fost practică impropriu, și de aceea a condus la rezultate criticabile. Din acest motiv, mult mai plauzibilă este ideea după care conceptul său de filosofie a fost construit ca unul normativ.

Acceptând că gânditorul britanic a formulat un concept normativ al filosofiei ca analiză logică a limbajului, nu trebuie să credem totodată că, în virtutea acestuia, el a considerat că orice alt tip de filosofare este un eșec absolut.

¹ Loc. cit.

² D.C. Dennett, *op. cit.*, p. 6.

³ G. Ryle, *Autobiographical*, în O.P. Wood, G. Pitcher (eds.) *Ryle. A Collection of Critical Essays*, Garden City, N.Y., Doubleday, 1970, p. 8.

⁴ C.M., pp. 11-24.

Mai degrabă, Ryle considera că modul tradițional de a concepe filosofia a fost produsul caracteristic al unor epoci din trecut, în care rolul ei de regină a științelor nu era încă pus în discuție. În secolul al XX-lea, însă, mesajul pozitivismului este unul clar și indiscutabil: demersul descriptiv aparține în mod definitiv științelor, și în cazul în care filosofia dorește să-l ia din nou în posesie, aceasta nu înseamnă nimic mai mult decât a se angaja în demersuri științifice într-o manieră rapsodică. Prin urmare, demersul critic și nu cel constructiv reprezintă acum calea pe care filosofia trebuie să meargă.

În consecință, ne putem întreba în al patrulea rând de ce, dat fiind că filosofia trebuie să fie o activitate de natură critică, Ryle a considerat că paradigma acesteia este tocmai analiza logică a limbajului, identificând descoperirea formei logice corecte a propozițiilor cu sarcina proprie prin excelență filosofiei.

Un motiv pentru care lucrurile stau astfel pare să fie acela pe care l-am mai amintit, anume convingerea sa că, devreme ce filosofia nu dispune de un anumit domeniu al existenței ca de propriul său obiect de studiu, cum se întâmplă în cazul științelor, atunci ea trebuie să fie o metodă specială de examinare ori de cartografiere a domeniilor altor discipline. Metoda aceasta specială are drept trăsătură principală utilizarea logicii, fapt care a fost de altfel o trăsătură generală a gândirii filosofice din fiecare epocă a istoriei acesteia: logica, în diversele sale forme și accepțiuni, a constituit baza metodologiei filosofice: „În fapt, mulți filosofi au utilizat un mare număr de termeni tehnici ai logicii mai vechi sau contemporane. Uneori ne-am fi dorit ca ei să fi adăugat și puțină sare, dar nu le putem reproșa că s-au folosit de aceste expediente tehnice; le-am fi deplâns lipsa de inspirație dacă ar fi procedat altfel.”¹ Deoarece perioada de la începutul secolului al XX-lea, în care Ryle s-a format ca gânditor a coincis cu una dintre cele mai efervescente etape din dezvoltarea logicii, nu este surprinzător că el a considerat că sarcina filosofului nu este doar aceea de a studia logica însăși, ci de a-i utiliza regulile și principiile ca metode de testare. Așa încât, influențat de pozitivismul aflat pe atunci în plină ascensiune, el a ajuns să considere că sarcina filosofiei devine aceea de a testa enunțurile limbajului (fie el comun or științific) cu ajutorul regulilor și procedurilor logice (îndeosebi, după cum am văzut, a reducerii la absurd), în scopul identificării structurilor logice ale acestora, ceea ce permite o clarificare a înțelesului lor la nivelul cel mai profund. Datorită tocmai faptului că a considerat că problematica logicii este strâns legată de destinul

¹ G. Ryle, *Ordinary Language*, în „The Philosophical Review”, vol. LXII, 1953, republicat în C.P. 2, pp. 301-318.

filosofiei, Ryle nu putea să nu ajungă la concluzia că sarcina fundamentală a filosofiei este esențial și intim determinată de aceasta.

În al cincilea rând, se ridică problema caracterului creativ al activității filosofului. Îndeobște, filosofia este văzută ca un domeniu al invenției, în care sunt formulate probleme noi, care pot conduce la constituirea unor domenii noi ale cunoașterii teoretice, cum s-a întâmplat în cazul științelor naturale, psihologiei, sociologiei, politologiei și al tuturor celelalte discipline care s-au desprins pe rând din corpusul filosofiei. Ryle a sesizat acest aspect creativ al gândirii filosofice, afirmând că geniul filosofului „se arată nu atât în descoperirea de noi răspunsuri, cât în descoperirea de noi întrebări. El își influențează epoca nu rezolvându-i problemele, ci deschizându-i ochii către probleme încă neluate în considerație. Astfel, noile idei emise de către un geniu sunt cele care dau o nouă direcție cercetării, conducând îndeobște către o nouă metodă de gândire.”¹

Așa stând lucrurile, este limpede că, pentru Ryle, funcția predominant critică a filosofiei nu o exclude pe aceea creatoare. Ea constă tocmai în indicarea unei noi metode de gândire, care trebuie în noul context ideatic să fie analiza logică a limbajului, fapt care va deschide direcții noi de cercetare, atât în filosofie, cât și în afara acesteia. Dezvoltarea spectaculoasă pe care a avut-o filosofia analitică în secolul trecut nu face decât să-i dea dreptate.

Toate aspectele analizate mai înainte conturează o imagine asupra modului în care Ryle concepe obiectul și metodele filosofiei care însă ar putea să inducă în eroare cu privire la un anumit aspect, în opinia noastră esențial: raportul dintre filosofie și lumea reală. Fiind un discurs de ordinul al doilea, al cărui obiect îl constituie forma logică pe care o capătă enunțurile despre lume, filosofia poate părea că pierde legătura cu realitatea acestei lumi. După cum arată însă și R. Meyer, „opinia lui Ryle este aceea că filosofia este o activitate care nu doar că apare din lumea vieții de zi cu zi, dar trebuie mereu să își păstreze legăturile cu această lume a vieții și trebuie cu necesitate să se întoarcă la ea mereu și mereu.”² Această legătură comportă trei aspecte principale.

Mai întâi trebuie subliniat că, de îndată ce enunțurile despre lume pe care le analizează filosofia pot fi considerate ele însele o parte a lumii vieții, urmează că ea nu are un obiect care să fie exterior acesteia. Ryle a criticat în mod repetat maniera anumitor doctrine metafizice care, deși pleacă de la lumea vieții, postulează realitatea ontologic superioară a unei alte lumi îndărătul acesteia, pe

¹ C.P. 2, p. 210.

² R. Meyer, *op. cit.*, p. 14.

care și-o transformă în obiect de studiu. Multiplicarea lumilor, consideră el, nu face decât să transfere întrebările dinspre lumea inițială spre cea de-a doua. Filosofia trebuie să se ocupe de un aspect important al implicărilor omului în lumea vieții, și anume să trateze despre logica acelor concepte care sunt utilizate în acestea. A descrie aspectele logice ale acestor implicări nu reprezintă, după Ryle, o teorie despre niște entități fantomatice care există în afara lumii.

Un al doilea aspect al legăturii dintre filosofie și lume este faptul că atât formularea, justificarea, cât și testarea unei idei filosofice implică referința la lumea vieții. Dacă ideea filosofică respectivă se referă la proprietățile logice ale unui concept, atunci se impune căutarea unor exemple și contraexemple în lumea înconjurătoare, cu scopul de a testa ceea ce teoria formulată ne spune despre comportamentul logic al conceptului respectiv. Pe scurt, „Ryle a recomandat utilizarea exemplelor și analogiilor cu viața de zi cu zi, iar această evitare a jargonului nu este o simplă chestiune de stil; ea este intim legată de concepția sa despre filosofie ca o întreprindere ce presupune o relație indisolubilă între afirmațiile filosofice abstracte și aplicațiile concrete ale conceptelor în lumea vieții.”¹

În sfârșit, pentru Ryle, după cum am văzut, filosofia este o activitate, nu o dogmă. Ea este încercarea continuă de a da seama, prin intermediul activității de reflecție, de aspectele fundamentale ale sensului existenței umane, ale gândurilor și acțiunilor pe care le săvârșim într-o lume a vieții în continuă schimbare. Aceasta face ca filosofia, în accepțiunea pe care i-a conferit-o Ryle, să fie un demers susceptibil de a avea locul asigurat în lumea prezentă și în cea viitoare, în măsura în care provocările ce stau în fața ei vor fi mereu altele, deoarece cadrul nostru conceptual este în continuă evoluție.

După cum am văzut, pentru Ryle, metoda *par excellence* a filosofiei este analiza logică. Problemele ei, afirmă gânditorul britanic într-o notă retrospectivă asupra scrierilor sale din prima jumătate a secolului trecut, „sunt probleme de un fel special. Ele nu sunt probleme obișnuite referitoare la un fel special de entități”.² În același text, Ryle mărturisește faptul că a fost influențat de maniera în care Frege și Russell au tratat aserțiunile privind existența și mai ales cele care neagă existența a ceva. Principiile fundamentale ale discursului privind existența și negarea existenței nu au constituit însă pentru el un interes în sine, ci doar un fundal metodologic necesar pentru abordarea problemelor de filosofia minții, care l-au preocupat în mod constant: „în spatele acestui atac asupra entităților superflue

¹ *Ibidem*, p. 15.

² C.P. 2, p. VII.

ale logicienilor a fost tendința de a îl purta mai departe în domeniul filosofiei minții, cu scopul de a elimina sau a păstra anumite entități despre care considerăm că ne populează mințile”¹.

În aceste condiții, legătura dintre preocupările metafilosofice ale lui Ryle, interesul pentru logica limbajului și metodologie și obiectivul său fundamental, acela de a clarifica anumite aspecte ale filosofiei minții ne apare acum ceva mai clar, în lumina celor afirmate chiar de el însuși: „Deși nu sunt eu însumi un logician realmente calificat, am înțeles încă de timpuriu că progresele în logică vor conduce și trebuie să conducă la reconfigurarea întrebărilor, răspunsurilor și în special a argumentelor filosofilor. Erau necesari mediatorii pentru a facilita tranzacții între logică și filosofia minții, între logică și teoria sensului/non-sensului și chiar între logică și o dezirabilă teorie a pedagogiei”². În consecință, putem spune acum că maniera specifică de a înțelege filosofia, ca demers de identificare a formei logice reale a propozițiilor, l-a determinat pe Ryle să se preocupe de anumite probleme fundamentale de logică a limbajului. Această preocupare a luat mai întâi forma unor încercări de a evidenția dificultățile în care logicienii ajung din cauza insuficienței examinării critice a formei logice a unor enunțuri ale limbajului comun sau ale celui științific. Demersul său îndreptat către identificarea unor căi de evitare a acestor situații nu a constituit însă un scop în sine: el este doar un pas metodologic necesar în direcția abordării unor probleme de interes major în filosofia mentalului: raportul dintre corp și minte, statutul entităților mentale, procesele perceptive, cognitive, volitive ori afective. Este deci util să examinăm principalele elemente ale contribuției lui Ryle în domeniul elaborării unor principii logice și metodologice care să asigure filosofiei posibilitatea de a se exercisa în calitate de analiză logică a limbajului.

Unul dintre primele studii importante ale lui Ryle care tratează probleme din domeniul logicii limbajului este *Are there Propositions?* (1930).³ Aici el supune unei investigații critice concepția potrivit căreia propozițiile sunt entități reale care, chiar dacă nu au o existență fizică, posedă totuși ceea ce el numește „subsistență”.

Pentru Ryle, termenul „propoziție” denotă tot ceea ce gramaticienii au denumit cu ajutorul său, adică este sinonim cu „enunț” sau „aserțiune”. Mai mult decât atât, el poate fi extins pentru a denumi orice simbol care descrie sau ar putea

¹ W. Lyons, *op. cit.*, p. 30.

² C.P. 2, pp. VII-VIII.

³ G. Ryle, *Are there Propositions?*, în „Proceedings of the Aristotelian Society”, vol. XXX, 1930, republicat în C.P. 2, pp. 12-38.

descrie faptele, așa încât nu este greșit să denumim propoziții și schemele, diagramele, hărțile, desenele, schițele, caz în care însă ar trebui să rezervăm termenii „enunț” și „aserțiune” pentru propozițiile verbale. În consecință, „«propoziție» este un nume nu pentru ceea ce eu gândesc, ci pentru ceea ce eu gândesc și *exprim* (*talk in*).”¹

În conformitate cu viziunea pe care Ryle își propune să o critice, lumea este alcătuită din lucruri care există în spațiu și în timp, comportă calități, relații și stări și sunt de două categorii: fizice și mentale. Pe de altă parte, însă, sunt îndeobște admise și alte entități care, deși nu există în același mod ca și lucrurile, totuși posedă calități și comportă relații, astfel că nu se poate spune despre ele că nu ar avea nici un fel de realitate: modul lor de a fi este numit „subsistență”. „În acest domeniu găsim mai multe feluri de entități: (a) universalii, (b) relații, (c) numere, (d) adevăruri obiective și falsuri obiective, sau propoziții. Despre toate putem spune că (a) nu sunt sensibile, (b) pot fi gândite (c) într-un fel sau altul doar ele fac ca orice – chiar ceea ce există în lume – să fie cognoscibil sau să poată fi gândit.”²

Din această perspectivă, entitățile (stările sau procesele) mentale, actele conștiinței, sunt considerate ca fiind existente, în timp ce propozițiile nu sunt astfel, deci în contextul acestei concepții propozițiile nu reprezintă acte ale minții, ci conținuturi ale unor astfel de acte. Un act al conștiinței care presupune, de exemplu, a crede un anumit lucru are loc în mintea cuiva, la un anumit moment și nu mai există după aceea. Pe de altă parte, propoziția care este conținutul său nu este determinată spațial ori temporal, dar continuă să rămână adevărată sau falsă și după ce actul mental s-a încheiat: „dacă judecata mea că X este Y este adevărată, atunci e adevărat că X este Y indiferent dacă eu judec așa sau nu [...] Deci adevărul și falsitatea par să fie eterne sau (mai bine) atemporale. Însă credințele (*beliefs*) aparțin biografiei persoanelor, astfel că sunt cu necesitate datate. În consecință, actele de gândire trebuie privite drept *vizitatori* temporari ai adevărilor și falsurilor non-temporale. Deci propozițiile, în calitate de adevăruri sau falsități, sunt obiective în raport cu actele de gândire și nu părți sau produse ale lor cu caracter existențial.”³

În timp ce un act al conștiinței este privat, o propoziție este deschisă în raport cu mai multe minți și poate trece de la o persoană la alta în actul comunicării. Ea nu este un segment al unui proces cognitiv privat, ci obiectul, sau

¹ C.P. 2, p. 37.

² C.P. 2, p. 22.

³ C.P. 2, p. 17.

conținutul unui astfel de proces. În general, afirmă Ryle, gânditorii care susțin realitatea propozițiilor sunt aceiași cu cei care optează pentru teoria adevărului corespondență, care presupune confruntarea enunțurilor cu realitatea. Aceasta se întâmplă deoarece pare mai rezonabil să comparăm două entități care posedă realitate, decât ceva real cu ceva non-real.

Împotriva acestei maniere de a concepe propozițiile, Ryle formulează o serie întreagă de argumente, dintre care vom reține doar pe cele mai semnificative. Astfel, în stilul deja cunoscut, ne este oferit un argument prin reducere la absurd: dacă am admite că propozițiile au subsistență, atunci am ajunge la concluzia absurdă că propozițiile false și cele lipsite de sens se regăsesc într-un fel de lume secundă platoniciană alături de cele adevărate și nu se diferențiază în nici un fel în raport cu acestea. „În timp ce o anumită demnitate poate fi conferită unui adevăr subsistent ori unui adevăr etern, nu putem accepta ca o demnitate analoagă să fie atașată unui fals subsistent, ori unei minciuni eterne. Și cu toate acestea, toate argumentele în favoarea subsistenței propozițiilor adevărate funcționează foarte bine și pentru subsistența celor false.”¹

O altă obiecție se referă la faptul că teoria propozițiilor subsistente nu poate explica modul în care dobândim cunoaștere atunci când auzim (citim) o propoziție, sau, pe de altă parte, de ce avem până la urmă nevoie de propoziții în procesul cunoașterii. Pentru ca o propoziție să fie o cunoștință, ea trebuie să fie adevărată și justificată, deci în concordanță cu faptele. Trebuie, deci să cunoaștem atât propoziția, cât și faptele și legătura dintre fapte și propoziție. Dar corespondența propoziției inițiale cu faptele este ea însăși exprimată de o propoziție, astfel că intrăm în regresie la infinit din necesitatea de a cunoaște dacă această a doua propoziție este adevărată sau nu. Ca să evităm această regresie, nu ne rămâne decât să presupunem că putem surprinde faptul corespondenței cu realitatea a primei propoziții fără să avem nevoie de a doua. Dar aceasta înseamnă că putem ști cum stau lucrurile în ceea ce privește un fapt fără a avea nevoie de o propoziție. Așadar, se întrebă Ryle, de ce am avea nevoie de prima propoziție și, în genere, de ce avem în cele din urmă nevoie de propoziții ca să cunoaștem faptele?²

Trebuie spus că Ryle însuși este conștient de faptul că argumentele sale nu au o valoare absolută. „Nu consider – afirmă el – vreuna dintre aceste obiecții ca fiind o respingere absolută a teoriei propozițiilor [subsistente – n.n., S.B.]. Cred

¹ C.P. 2, p. 23.

² Cf. C.P. 2, pp. 23-25.

doar că ele reduc forța unora dintre argumentele în favoarea acesteia.”¹ În consecință, el propune o teorie concurentă referitoare la statutul propozițiilor, care să explice faptul cunoașterii mai bine decât aceea criticată anterior.

Sugestia sa este aceea că ar trebui să considerăm că procesele noastre cognitive nu au ca obiect propoziții, ci sensurile aserțiunilor care exprimă ceea ce cunoaștem. Dacă aserțiunea este un enunț factual, atunci sensul ei este tocmai faptul pe care îl afirmă. Urmează deci că faptul însuși este ceea ce noi cunoaștem, și nu vreo propoziție care intermediază între el și noi: „În cazul cunoașterii, deci, nici un intermediar cum ar fi o propoziție substanțială, nu este intercalat între actul meu de cunoaștere și fapt.”²

Această perspectivă dă naștere însă unei dificultăți, generată de statutul convingerilor, atât al acelor care sunt adevărate, dar despre care încă nu știm că sunt astfel, precum și al acelor false, întrucât putem cunoaște sensul unei convingeri fără a fi (încă) în posesia faptelor relevante în legătură cu ea. Dacă am fi în posesia faptelor, atunci convingerea ar deveni o cunoștință.

Pentru a preîntâmpina această dificultate, Ryle subliniază că „sensul aserțiunii «Știu că X este Y» diferă în mod generic de sensul aserțiunii «Cred că X este Y»”³, fapt care se petrece deoarece în cazul unei cunoștințe ne aflăm în posesia unui fapt, care îi conferă înțeles, pe când în cazul unei convingeri avem de-a face doar cu un „fapt ipotetic”. Faptul ipotetic denumește starea în care lumea ar fi dacă aserțiunea care exprimă convingerea ar fi adevărată. În cazul aserțiunilor care exprimă convingeri, „putem vedea ce ar trebui să însemne, i.e. putem vedea cum ar trebui să stea lucrurile pentru ca ele să devină enunțuri standard despre fapte, adică *dacă* lucrurile ar sta așa și așa, *atunci* această aserțiune ar fi enunțul standard despre ele.”⁴

Aceasta înseamnă însă că, atunci când cineva are convingerea că X este Y, inițial pare că actul său mental nu are nici un obiect. Atunci însă când reflectăm asupra ei, ceea ce facem realmente este să formulăm o propoziție de tipul „X este Y” și să înțelegem că dacă în realitate X se va dovedi a fi Y, atunci enunțul „X este Y” va fi un enunț factual.⁵ Cu aceasta, Ryle poate acum să pună în evidență adevărata formă logică pe care o au propozițiile care exprimă convingeri: ele sunt

¹ C.P. 2, p. 26.

² C.P. 2, p. 27.

³ *Loc. cit.*

⁴ C.P. 2, p. 34.

⁵ W. Lyons, *op. cit.*, p. 35.

în realitate enunțuri ipotetice deghizate. Aceste propoziții nu sunt despre fapte ipotetice, ci despre niște enunțuri care sunt ipotetice, astfel că nu avem nevoie de alte propoziții sau alte surrogate ale lor pentru a elucida forma logică a expresiei unei convingeri, ci avem nevoie doar de enunțuri. Dacă enunțurile care exprimă cunoștințe se referă la fapte, cele care exprimă convingeri ne spun cum ar arăta lumea faptelor dacă aceste enunțuri ar fi adevărate, adică forma lor logică este aceea a unor enunțuri ipotetice, despre cum ar putea fi faptele. Astfel că faptele ipotetice nu sunt un fel de quasi-fapte, sau fapte presupuse, și în cele din urmă nu sunt deloc fapte în adevăratul sens al cuvântului, ci sunt enunțuri.

Valoarea de adevăr, în consecință, este o proprietate a enunțurilor, ceea ce e totuna cu a spune că „e adevărat că...” sau „e fals că...” înseamnă pur și simplu a formula enunțul sau propoziția respectivă. Doar enunțurile pot fi adevărate sau false: „un adevăr este doar o propoziție adevărată, i.e. una care enunță un fapt.”¹ Modul în care utilizăm în limbajul comun noțiunile de adevăr și fals, consideră Ryle, ne determină să considerăm acest lucru: nu spunem niciodată că „este adevărat să gândești că X este Y”, ci doar „este adevărat să afirmi că X este Y”. Opiniile pot fi și ele calificate ca adevărate sau false, deși este mai adecvat să le etichetăm drept corecte sau incorecte, bine întemeiate sau eronate. Logica oferă și ea argumente în favoarea acestei perspective, de îndată ce singurele „lucruri care se află în *contradicție* sunt doar *dicta*”² (cele enunțate, nu doar cele gândite), adică cele ce pot fi adevărate sau false.

În realitate, însă, consideră Ryle, problema logică a adevărului și falsului este una de ordin secundar. Ceea ce interesează logica în cel mai înalt grad este cheștiunea formei logice a enunțurilor, care deschide către întrebări epistemologice fundamentale: cele privind natura cunoașterii, a convingerii, a opiniei. Ceea ce vrem în primul rând să cunoaștem sunt aspectele legate de natura realității, astfel că „întrebările privind natura adevărilor sau falsurilor referitoare la natura realităților sunt în mod evident subsidiare”.³ Prin aceasta, el dorește să spună că studiul proprietăților propozițiilor sau al simbolurilor, în virtutea cărora ele trimit sau nu la fapte nu este un scop în sine, ci doar un pas către problemele cu adevărat importante, cele de filosofia mentalului.

Din perspectiva celor arătate mai înainte, am putea spune că Ryle ar fi trebuit să-și reformuleze ideea privitoare la sarcina filosofiei: mai degrabă decât o identificare a structurii logice a propozițiilor, filosofia așa cum o înțelege și o

¹ C.P. 2, p. 37.

² C.P. 2, p. 38.

³ *Loc. cit.*

practică el însuși se ocupă de forma logică a *enunțurilor* (adică a propozițiilor exprimate în limbaj, cum am văzut mai sus). Acest lucru este evident dacă vom compara concepția lui Ryle cu privire la propoziții cu aceea exprimată de către Wittgenstein în *Tractatus*.

Aici, Wittgenstein este și el de părere că propozițiile (mai exact, cele mai simple dintre ele) își derivă semnificația din faptul că sunt imagini ale stărilor de fapt: „În loc de: această propoziție are un anumit sens se poate spune mai bine: această propoziție reprezintă o anumită situație”.¹ Atomismul logic, în varianta propusă de gânditorul austriac, susține că forma logică a propozițiilor copiază forma lumii și poate fi decelată, în cazul enunțurilor care exprimă propoziții, prin analiza formei gramaticale sau sintactice a enunțului respectiv. Această formă logică ce stă îndărătul formei sintactice trebuie să fie pusă în evidență tocmai prin activitatea de analiză întreprinsă de către filosof („orice filosofie este o critică a limbajului”²). În aceeași manieră în care Ryle vorbește despre enunțurile care exprimă convingeri, Wittgenstein consideră că există enunțuri care descriu situații posibile care, dacă sunt adevărate, atunci corespund cu stările de fapt reale: „Noi utilizăm semnul perceptibil senzorial (semn vorbit sau scris etc.) al propoziției ca proiecție a unei situații posibile.”³ De asemenea, ambii gânditori sunt de acord că o propoziție poate fi exprimată și cu mijloace diferite de acelea lingvistice: „Esența semnului propozițional devine foarte clară dacă îl gândim compus, în loc de semne scrise, din obiecte spațiale (ca mese, scaune, cărți). Pozițiile spațiale reciproce ale acestor obiecte exprimă sensul propoziției.”⁴ De aici încolo însă, drumurile celor doi se despart: Wittgenstein păstrează propozițiile ca entități cu rol central în teoria sa asupra relației dintre gândire, limbaj și lume, în timp ce Ryle se concentrează doar asupra enunțurilor, despre care am văzut că sunt un tip special de propoziții. Propozițiile, consideră Wittgenstein, sunt imagini ale stărilor de fapt deoarece sunt compuse din nume (semne simple), care reprezintă obiectele, iar numai „posibilitatea semnelor simple indică posibilitatea determinării sensului”⁵. De cealaltă parte, pentru Ryle, unitatea de expresie este enunțul, care este o descripție ce-și capătă sensul în mod unitar, prin aceea că exprimă un fapt.⁶

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, ed. cit., p. 58.

² *Ibidem*, 4.0031, p. 55.

³ *Ibidem*, 3.11, p. 45.

⁴ *Ibidem*, 3.1431, p. 46.

⁵ *Ibidem*, 3.23, p. 47.

⁶ W. Lyons, *op. cit.*, p. 41.

Modul în care Ryle dă seamă de sensul propozițiilor pare să fie acceptabil atunci când avem de-a face cu enunțuri factuale ori cu enunțuri care exprimă convingeri (dacă acceptăm teoria faptelor ipotetice așa cum a fost ea expusă mai înainte), însă atunci când avem de-a face cu enunțuri care exprimă legi generale pot să apară dificultăți, cum ar fi de exemplu cazul enunțului „Onestitatea este cea mai bună politică”, ce exprimă o convingere a cuiva. Nu este limpede care anume ar trebui să fie starea de fapt care, dacă ar fi reală, să confere adevăr acestui enunț. Pentru ca aceste dificultăți să fie surmontate, observă William Lyons, Ryle ar fi trebuit să formuleze o explicație a modului în care enunțurile reprezintă o stare de fapt, ceea ce însă foarte probabil că l-ar fi obligat să se refere nu doar la forma logică a propozițiilor, ci și la o teorie a sensului termenilor care constituie propozițiile. Însă chestiunea sensului l-ar fi condus înapoi în lumea propozițiilor, de îndată ce unitatea de sens este propoziția.¹

Această teorie a sensului termenilor nu a fost însă niciodată formulată sistematic de către Ryle, care a preferat să se ocupe de anumite aspecte ale logicii limbajului care descriu utilizarea lor. Dintre aceste chestiuni, aceea care a avut cele mai importante consecințe asupra dezvoltării ulterioare a gândirii sale este problema raportului dintre concepte și tipurile de concepte sau categorii.

După opinia lui Ryle, propozițiile filosofiei sunt întotdeauna de un tip special, și anume enunțuri categoriale, adică aserțiuni care includ termenii sau conceptele în anumite tipuri sau categorii², în condițiile în care „tipul logic sau categoria căreia un concept îi aparține este un set de moduri în care este legitim din punct de vedere logic să operăm cu el.”³

În aceste condiții, dacă persistă neclarități în domeniul teoriei categoriilor sau tipurilor de concepte – „doctrina categoriilor și teoria tipurilor reprezintă explorări în același domeniu”⁴ – atunci acest lucru ne va afecta în mod negativ concepția asupra naturii anumitor probleme filosofice și a metodelor prin care acestea urmează a fi soluționate. Aceasta pentru că „a ști totul despre forma logică a unei propoziții și a ști totul despre tipurile logice ale factorilor săi înseamnă a ști unul și același lucru.”⁵ (Trebuie să atragem aici atenția că Ryle preferă, pentru a evita anumite confuzii, să utilizeze în locul unor termeni consacrați, precum

¹ *Ibidem*, p. 42.

² G. Ryle, *Categories*, în „Proceedings of the Aristotelian Society”, vol. XXXVIII, 1938, republicat în C.P. 2, pp. 170-184.

³ C.M., p. 8.

⁴ C.P. 2, p. 170.

⁵ C.P. 2, p. 176.

„funcție propozițională”, „variabilă”, „valoare”, etc., denumiri originale ale conceptelor ce privesc sintaxa logică a propozițiilor, cum ar fi cel de „factor propozițional” – astfel, în propoziția „Eu sunt omul care a scris acest articol”, „eu”, „omul care”, „care a scris acest articol”, „a scris acest articol” sunt toți factori propoziționali –, care este mai larg decât acela clasic de „termen”: „toți termenii sunt factori propoziționali, dar majoritatea factorilor nu sunt termeni”¹).

Ideea potrivit căreia filosofia este în esența ei o disciplină teoretică al cărei demers se construiește în jurul problematicii categoriilor apare atât în studiul *Categories* (1938), cât și în prelegerea *Philosophical Arguments* (1945), cât și mai cu seamă în *The Concept of Mind*, unde Ryle afirmă fără echivoc că „filosofia este demersul de înlocuire a obișnuințelor categoriale (*category-habits*) cu discipline categoriale (*category-disciplines*)”², adică de a sistematiza utilizarea categoriilor prin intermediul reflecției asupra modului în care le utilizăm în limbajul natural. Ulterior însă, în *Dilemmas*, el sugerează că, în ce privește categoriile, ele sunt de interes pentru filosofie nu pentru că ar exista „o manieră profesionistă de a le utiliza” ci dimpotrivă, pentru că există „un mod inexact, diletant de a le folosi”³, ceea ce ne-ar putea determina să credem că a avut loc o schimbare de perspectivă în concepția lui Ryle asupra acestei probleme.

Comentatorii importanți ai scrierilor filosofului britanic sunt însă de părere că nu se poate vorbi cu adevărat de o astfel de schimbare și, pe de altă parte, ceea ce constituie specificul viziunii sale se găsește deja formulat în scrierile timpurii. P.F. Strawson⁴, spre exemplu, opinează că, indiferent de ceea ce afirmă în *Dilemmas*, Ryle a crezut mereu că „o anumită perspectivă teoretică generală poate fi oferită cu privire la noțiunile de categorie, diferență categorială și eroare categorială. Nu de dragul variațiunilor verbale elegante a declarat el problemele filosofice ca fiind probleme categoriale și erorile filosofice a fi erori categoriale. El a susținut cel puțin că noțiunile din clasa categoriilor pot fi conectate, într-o manieră explicativă, cu anumite alte noțiuni deja disponibile în vocabularul de specialitate.”⁵ În aceste condiții, continuă Strawson, trebuie să vedem dacă Ryle a reușit să formuleze o explicație clară a noțiunilor de similaritate și diferență a

¹ C.P. 2, pp. 173-176.

² C.M., p. 8.

³ G. Ryle, *Dilemmas. The Tarner Lectures 1953*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954, p. 9.

⁴ P.F. Strawson, *Categories*, în O.P. Wood, G. Pitcher (eds.), *Ryle. A Collection of Critical Essays*, London, Macmillan, 1971, pp. 181-211.

⁵ *Ibidem*, p. 182.

categoriilor (și, pornind de aici, a celor de confuzie și de eroare categorială), dat fiind că este sigur că niciodată Ryle nu a admis că ar exista o listă finită (și relativ scurtă) de categorii identificabile, comparabilă cu lista clasică a claselor de cuvinte ori a părților de propoziție pe care le propun gramaticienii.¹

În studiul *Categories*, după ce analizează pe scurt contribuțiile lui Aristotel și Kant la teoria categoriilor, despre care consideră că sunt afectate de convingerea eronată că numărul categoriilor este finit (ceea ce nu se poate întâmpla deoarece numărul construcțiilor gramaticale dintr-o limbă este infinit, astfel că un tabel complet al varietăților claselor de concepte nu poate fi construit), Ryle concluzionează că nu există deocamdată nici o doctrină care să poată da seama de toate aspectele teoriei tipurilor logice. Chiar logica predicatelor, aflată pe atunci într-un proces de dezvoltare spectaculoasă, nu poate fi utilă decât pentru elucidarea unor cazuri particulare de subsumare a conceptelor sub categorii: „Nu cred că putem spune despre un anumit cod de simbolizare din logica formală că simbolurile sale sunt adecvate pentru simbolizarea tuturor diferențelor posibile de tipuri sau forme.”²

În aceste condiții, Ryle își asumă sarcina, mai modestă, însă extrem de utilă, de a examina condițiile în care, din cauza unei neadecvate utilizări a conceptelor și a categoriilor, se ajunge la formularea unor propoziții lipsite de sens sau absurde, pentru a găsi anumite căi de evitare a acestor situații. Utilizarea neadecvată înseamnă, pentru el, încălcarea regulilor de utilizare a tipurilor de concepte, adică depășirea granițelor acestora (*type-trespassing*).

Se poate observa cu ușurință, arată filosoful englez, că există propoziții care, deși bine construite din punct de vedere sintactic și al vocabularului, sunt absurde sau lipsite de sens. Unele dintre ele (precum „Sâmbătă este număr par”) sunt în mod evident astfel, deoarece ipoteza că ar fi adevărate ne conduce imediat la contradicții vizibile, însă în cazul altora, precum „Acum eu mint” sau „«Heterologic» este heterologic”, acest caracter nu este atât de evident, ci este descoperit numai după ce constatăm că generează circularități vicioase. Mai mult decât atât, nimeni nu formulează propoziții absurde în mod evident decât în mod premeditat, de dragul argumentării, pe când la formularea de propoziții de al doilea tip ajungem adesea să fim determinați de argumente aparent valide.³ Urmează că anumite încălcări ale regulilor de utilizare ale categoriilor sunt

¹ *Loc. cit.*

² C.P. 2, p. 179.

³ *Loc. cit.*

conștiente, în timp ce altele sunt insidioase, acestea din urmă fiind cele care ne obligă să elucidăm problema acestor reguli, pe când primele le producem tocmai deoarece ne bazăm tocmai pe aceste reguli, pe care le încălcăm în mod conștient.

După cum am mai spus, Ryle preferă să nu utilizeze terminologia consacrată, astfel că în loc de „termeni” sau „concepte” el recurge la denominația „factori propoziționali”: „«Termeni» păstrează ceva din semnificațiile sale tradiționale și ar trebui să fie folosit, dacă e să fie folosit, pentru particulare sau calități sau relații etc. «Concepte» nu acoperă nici particularele, nici propozițiile întregi, nici chiar complexe de concepte.”¹ În consecință, el preferă să vorbească despre „factori propoziționali”, astfel încât categoriile nu sunt categorii de concepte, ci categorii sau tipuri de factori propoziționali. De îndată însă ce conceptele sunt o clasă de factori propoziționali, urmează că toate principiile pe care le putem identifica în legătură cu utilizarea categoriilor de factori propoziționali vor fi valabile și în ceea ce privește categoriile sau tipurile de concepte.

În aceste condiții, se ridică problema apartenenței unui factor propozițional la o categorie. A subsuma un factor într-o categorie înseamnă a vedea în cel fel de propoziție adevărată sau falsă (adică o propoziție care nu e absurdă) și în ce poziție din acea propoziție poate fi introdus factorul respectiv. Invers, văzând care anume propoziții devin absurde dacă un anumit factor este introdus într-o poziție anumită din acel cadru propozițional, putem descoperi cărei categorii factorul respectiv nu îi aparține.² Mai departe, doi factori propoziționali sunt de tipuri sau categorii diferite dacă există niște cadre propoziționale pentru care, atunci când expresiile acestor factori sunt interschimbate în locuri analoage din cadrele respective, obținem într-un caz o propoziție cu sens, iar în celălalt un absurdă. Nu este însă întotdeauna corect (deși faptul se întâmplă de cele mai multe ori) să spunem că dacă putem schimba între ele expresiile a doi factori în același loc din două cadre propoziționale diferite fără a obține vreo propoziție absurdă, atunci acești factori aparțin aceleiași categorii.³

Consecința directă a acestei maniere de a înțelege ideea de categorie este instituirea unei legături între tipul logic sau categoria de care țin factorii propoziționali și forma logică sau puterea logică a propoziției din care aceștia fac parte. În locul conceptului de „putere logică”, Ryle utilizează adesea termenul „conexiuni” (*liaisons*), înțelegând prin acestea „toate relațiile logice ale unei

¹ C.P. 2, p. 181.

² C.P. 2, p. 180.

³ C.P. 3, p. 181.

propoziții, adică ceea ce ea implică, din ce anume este implicată, cu ce este compatibilă și cu ce este incompatibilă.”¹ Diferențele în ce privește forma logică a unor propoziții se vor regăsi în diferențe sub aspectul conexiunilor fiecăreia. Dacă două propoziții sunt similare sub aspect formal, cu excepția unui factor plasat în aceeași poziție, atunci conexiunile lor specifice vor fi diferite în mod analog. Conexiunile unei propoziții, afirmă Ryle, nu doar reflectă proprietățile formale ale acesteia și ale factorilor săi ci, într-un anumit sens, ele sunt unul și același lucru cu aceste proprietăți formale. „A ști totul despre conexiunile sale înseamnă a ști totul despre structura formală a unei propoziții și *vice versa* – deși în mod evident eu pot accepta sau crede o propoziție fără a-i fi descoperit deocamdată toate conexiunile.”² Într-adevăr, dacă nu am accepta anumite propoziții înainte de a-i înțelege conexiunile logice, atunci niciodată nu s-ar mai putea produce antinomii.

Ceea ce rezultă imediat de aici este enunțat explicit în prelegerea *Philosophical Arguments*: „în fapt, distincția dintre tipurile logice de idei este identică cu discriminarea între formele logice ale propozițiilor ale căror abstracții sunt aceste idei.”³ Dacă două propoziții conțin factori de diferite tipuri logice, atunci vor avea forme logice diferite și conexiuni diferite. Vor exista deci tot atâtea tipuri de termeni câte forme de propoziții există și, după cum am văzut, pentru Ryle numărul acestora este unul nedefinit, de îndată ce diversitatea factorilor propoziționali este practic nelimitată.

Este evident, observă Strawson, că Ryle nu utilizează expresia „formă logică” în același mod în care o fac reprezentanții logicii formale. Pentru aceștia din urmă, a pune în evidență forma logică înseamnă „a o abstractiza din *toate* diferențele pe care le presupune obiectul abstractizării, și deci din toate diferențele de tip sau categorie”⁴. Dar numărul tipurilor este nelimitat, deci logicianul ar trebui să investigheze practic o infinitate de conexiuni ale unei propoziții cu altele, ceea ce nu este acceptabil. În consecință, Strawson propune să admitem că Ryle nu avea în vedere decât anumite conexiuni ale unei propoziții, deci doar anumite diferențe în forma sau puterea logică a propozițiilor. Dificultatea care apare imediat este însă aceea că Ryle nu a precizat nicăieri care anume ar trebui să fie aceste diferențe, deci care conexiuni trebuie avute în vedere și care nu, în condițiile în care dorim să determinăm categoria căreia îi aparține o formă propozițională.

¹ C.P. 2, p. 183.

² *Loc. cit.*

³ C.P. 2, p. 200.

⁴ P.F. Strawson, *op. cit.*, pp. 184-185.

Acest lucru se datorează faptului că el nu avea cum să finalizeze o doctrină a categoriilor al căror număr nu este finit printr-o formulare a unui set finit de criterii sau proceduri cu ajutorul cărora să putem identifica aceste categorii. Multiplicarea nedefinită a tipurilor de forme logice aduce cu sine o multiplicare similară a criteriilor, și deci imposibilitatea de a oferi o abordare constructivă, pozitivă a teoriei tipurilor. Rămâne doar calea critică, negativă, pe care de altfel a și ales-o Ryle, în spiritul întregului său demers prin care dorește instituie un concept al filosofiei ca profilaxie a limbajului. Această cale nu ne furnizează criterii suficiente pentru a putea grupa conceptele în categorii într-o manieră exhaustivă și care să ne ferească de erori, ci mai degrabă un criteriu prin care să descoperim cum *nu trebuie* în nici un caz să le grupăm. Prin urmare, metoda lui Ryle nu ne ajută în fapt să construim categorii de concepte, ci vrea să ne indice un criteriu cu care să identificăm situațiile în care am făcut deja subsumări eronate ale unor concepte sub o categorie, fapt care ne este semnalat de apariția unor contradicții și absurdități.

În încheierea studiului său *Categories*, Ryle se întreabă, într-o manieră mai degrabă retorică: „Dar care sunt testele pentru absurditate?”¹ Un răspuns definitiv la această întrebare, el nu a oferit niciodată, însă putem descoperi o serie de indicii care să ne ajute să înțelegem ce anume avea în vedere.

„Conceptele și propozițiile – afirmă Ryle – nu poartă cu ele nici un semn care să indice tipul logic căruia îi aparțin. Expresii care au aceeași formă gramaticală sunt utilizate pentru a exprima gânduri de multiple faktori logice”². Din acest motiv, suntem în mod natural înclinați să eludăm faptul că diferite idei au puteri logice diferite, precum și să considerăm că tipurile logice sunt puține la număr. Cea mai răspândită greșeală pe care suntem înclinați să o comitem este însă gruparea eronată a ideilor (a conceptelor, a factorilor propoziționali) în categorii, adică includerea lor în categorii cărora ele realmente nu le aparțin, fapt care se petrece deoarece le conferim puteri logice pe care ele nu le au. Așa se întâmplă atunci când, spre exemplu, presupunem că idei precum „mare” sau „trei” au puteri logice similare cu „verde” sau „vesel”. Această operație „intelectual naivă” este numită de către Ryle „eroare categorială” și conduce la „rezultate intolerabile din punct de vedere logic”.³ Eroarea categorială ne determină „să ne reprezentăm fapte ale vieții mentale ca și când ar aparține unui tip logic sau unei

¹ C.P. 2, p. 184.

² C.P. 2, p. 200.

³ C.P. 2, pp. 200-201.

categorii (sau clase de tipuri ori categorii), pe când în realitate ele aparțin altora.”¹ În situația – care îl preocupă de fapt pe Ryle în mod special – în care filosoful comite erori categoriale, teoriile pe care el le formulează capătă aspectul unor „mituri”, cum este cazul „mitului cartezian al dualismului substanțelor”, din care Ryle a făcut o țintă preferențială a atacurilor sale critice. Pentru a nu ajunge în mod neintenționat să formuleze „mituri”, filosoful este obligat să își ia toate precauțiunile pentru a evita să cadă victimă erorii categoriale.

Confuzia tipurilor logice care conduce la erori categoriale este semnalată de producerea de absurdități, care se ivesc, după cum am mai amintit, în două tipuri de situații. Un prim caz este acela în care avem de-a face cu concepte cu care suntem perfect familiarizați și pe care suntem întrutotul competenți să le utilizăm. Și totuși se întâmplă să întâlnim propoziții în componența cărora aceste concepte intră, pentru care să avem motive suficiente de întemeiate să le considerăm adevărate, însă care să fie contradictorii în raport cu alte propoziții cu același statut, pe care le considerăm la fel de adevărate. Cu alte cuvinte, acesta este cazul producerii antinomiilor. Dacă e ca acestea să fie rezolvabile, singura situație în care le putem depăși este aceea în care vom descoperi că „forma logică a propozițiilor aflate în conflict nu este aceea care am presupus că este”, de îndată ce numai în virtutea formei propozițiilor sau a tipului factorilor lor, ele sunt în raport de implicație sau de contradicție.² Urmează deci că un tip de absurdități cu care ne putem întâlni este cel al antinomiilor, care se produc deoarece includem în mod greșit două (sau mai multe concepte) într-o categorie din care ele nu fac parte, deși (credem că) cunoaștem dinainte sensul acestora. Odată ce înțelegem acest lucru, antinomiile dispar, deoarece propozițiile ce le compun nu mai sunt considerate sub același raport, și deci nu mai sunt contradictorii.

Un al doilea caz, mult mai răspândit, este acela în care se produc „perplexități pur tehnice”, adică atunci când nu stăpânim suficient conceptele pe care dorim să le utilizăm, deoarece nu cunoaștem încă forma lor logică. Aceste concepte, care țin de limbajul comun, dar și de acela al științei ori al filosofiei sunt, după expresia lui Ryle, încă „necartografiate” și sunt susceptibile să conducă și ele la producerea de contradicții și absurdități. Cu alte cuvinte, de foarte multe ori presupunem în mod insuficient de întemeiat că un anume concept aparține unei categorii, și ajungem astfel la contradicții. În consecință, prin identificarea

¹ C.M., p. 16.

² C.P. 2, p. 182.

conexiunilor logice ale enunțurilor contradictorii, ajungem să revizuiim respectiva incluziune a conceptului în categoria în cauză.

Ryle a avut dreptate să considere că instrumentul cel mai potrivit pentru aceste operațiuni de clarificare este reducerea la absurd. Aceasta se întâmplă, subliniază Strawson, deoarece inițial noi atribuim în fapt unor propoziții (care conțin conceptele respective) anumite puteri logice pe care ele nu le posedă, și astfel evidențierea consecințelor interpretării greșite conduce la contradicții, deoarece „vom descoperi că puterile greșit atribuite vor fi în contradicție cu cele posedate în mod autentic”.¹

Există totuși o limitare de principiu care trebuie avută în vedere în cazul testului prin *reductio ad absurdum*. Aceasta vine din faptul că dacă, pe de o parte, este sigur că orice eroare categorială care nu conduce pur și simplu la non-sensuri va determina apariția unei contradicții sau absurdități, pe de altă parte nu putem afirma că orice contradicție derivă dintr-o eroare categorială. Deci nu toate absurditățile reprezintă simptome ale unor erori categoriale, astfel că atunci când ne lovim de o contradicție nu putem fi siguri că s-a produs o eroare categorială, ci trebuie să verificăm acest lucru. Prin urmare, Ryle trebuie să fi avut în vedere un tip special de situație în care se ajunge la concluzii absurde, anume acela în care „cel puțin o expresie-ingredient nu este de tipul care poate fi cuplat în mod corect ori nu este cuplată în acest mod cu alte expresii sau expresii-ingredient din ea.”²

Caracterul incomplet al noțiunii de absurditate propusă de către Ryle a fost, de altfel, subliniat de către o serie de cercetători, între care Donald J. Hillman și Bernard Harrison.³ Astfel, spre exemplu, Hillman consideră că ideea de absurditate pe care o utilizează Ryle este una vagă, și propune în locul ei două criterii proprii pentru a subsuma factorii propoziționali în raport cu anumite categorii. Astfel, conform primului criteriu, două expresii A și B aparțin unor categorii diferite „dacă există cel puțin un mediu (*environnement*) astfel încât atunci când A și B sunt importate în calitate de complemente ale locului liber (*gap*) din acest mediu, expresiile rezultate sunt într-un caz o propoziție și în celălalt o non-propoziție”, iar conform celui de-a doilea, dacă două expresii A și B sunt din categorii diferite, „atunci factorii propoziționali pe care îi exprimă ele

¹ P.F. Strawson, *op. cit.*, p. 186.

² C.P. 2, p. 179.

³ Cf. D.J. Hillman, *On Grammars and Category Mistakes*, în „Mind”, Vol. LXXII, No. 286, 1963, pp. 224-234; B. Harrison, *Category-Mistakes and Rules of Language*, în „Mind”, Vol. LXXIV, No. 295, pp. 309-325.

sunt din categorii logice diferite”¹. Pe de altă parte, însă, nici criteriile propuse de către Hillman nu sunt la adăpost de obiecții, de îndată ce, după cum observă A.D. Carstairs, „ele ignoră insistența lui Ryle ca aceste categorii logice să fie neutrale din punct de vedere lingvistic”. În consecință, Carstairs consideră că ambele variante de rezolvare a acestei probleme sunt incomplete, însă aceasta este o chestiune care ține în mod fundamental de stadiul încă incipient al cercetării în domeniu: „răspunsul lui Ryle este mult prea simplist, iar (pentru a vorbi într-o manieră provocatoare), filosofii ar trebui să se abțină a mai vorbi despre categorii până când lingviștii vor afla mai multe despre universalitățile structurilor gramaticale și sintactice (să spunem, încă zece sau douăzeci de ani)”².

Din păcate, Ryle nu teoretizează mai departe în mod riguros această problemă, luând parcă în serios remarca lui Carstairs. După expresia lui Strawson, „el indică drumul de urmat, dar nu-l urmează”³, adică se mulțumește să ne ofere o multitudine de exemple care să ne edifice asupra a ceea ce dorește să exprime, fără însă a oferi o expunere sistematică a problemei. O primă clasă de exemple de erori categoriale corespunde celui de-al doilea tip de absurdități despre care am vorbit mai sus, anume acelea la care se ajunge din pricina insuficienței cunoașteri a aparatului conceptual utilizat. Astfel, spune Ryle, cineva care vizitează pentru prima dată Oxfordul, are ocazia să vadă un număr de colegii, biblioteci, terenuri de sport, muzee, birouri administrative și departamente științifice. Dacă ulterior el întreabă „Dar unde este universitatea”, aceasta înseamnă că a comis o eroare categorială determinată de faptul că nu are o înțelegere adecvată a conceptului de universitate, pe care îl include în aceeași categorie cu conceptele ce denumesc celelalte lucruri pe care le-a văzut. În mod similar, dacă cineva urmărește un joc de cricket, el poate observa de pildă jucătorii care aruncă mingea sau pe cei care sunt la bătaie, arbitrii și pe cei care marchează scorul. Dacă însă apoi spune: „Am văzut pe cei care aruncă, pe cei care lovesc mingea și pe cei care marchează punctele, nu însă și pe cei care contribuie la conservarea spiritului de echipă”, aceasta înseamnă că el a comis eroarea categorială de a include conceptul de spirit de echipă în aceeași categorie cu acele concepte care denumesc funcțiile sau posturile jucătorilor.⁴

¹ D.J. Hillman, *op. cit.*, p. 229.

² A.D. Carstairs, *Ryle, Hillman and Harrison on Categories*, în „Mind”, Vol. 80, No. 319, 1971, pp. 403-408.

³ P.F. Strawson, *op. cit.*, p. 178.

⁴ C.M., pp. 16-17.

Cu mult mai interesant din punctul de vedere al filosofului este însă cel de-al doilea tip de eroare categorială, corespunzător primei specii de absurdități despre care am vorbit mai înainte, acela în care persoana care le comite cunoaște perfect sensul conceptelor pe care le utilizează. Spre exemplu, un student în științe politice a învățat deja foarte bine care sunt diferențele dintre constituțiile Statelor Unite, Franței și Marii Britanii, și cunoaște o serie de lucruri despre conexiunile complexe dintre guvern, parlament, ministere, justiție și Biserica Angliei. Cu siguranță însă că se va găsi în dificultate dacă i se va cere să explice legăturile dintre Biserica Angliei, Ministerul de interne și Constituția britanică deoarece, pe când primele două sunt instituții într-un anumit sens, Constituția nu este o astfel de instituție. „Constituția” nu este un termen de același tip logic în care intră concepte precum „Ministerul de interne” și „Biserica Angliei”.

În aceeași categorie se plasează și contribuția cea mai cunoscută a lui Ryle la disputa de idei din filosofia contemporană, și anume discuția sa critică despre doctrina carteziană a celor două substanțe, spiritul și corpul, care este eronată, conform lui Ryle, deoarece are la bază eroarea categorială de a considera că spiritul și corpul fac parte din categoria lucrurilor care există, în aceeași accepțiune a cuvântului „a exista”. Lucrurile însă nu stau astfel, de îndată de spiritul, sau mintea unei persoane nu e o substanță, ci doar maniera, modul sau stilul în care ea se comportă, așa încât dualismul nu este o eroare factuală, ci o greșală de logică a limbajului.¹ Faptul acesta, de altminteri este cel care l-a determinat pe Ryle să adopte binecunoscuta sa interpretare behavioristă atât de răspândită în filosofia actuală a mentalului, unde statutul anticipatoriu al viziunii sale începe să fie recunoscut în adevărata sa semnificație.

¹ A. Hofstadter, *Professor Ryle and the Category-Mistake*, în „The Journal of Philosophy”, Vol. 48, No. 9, 1951, pp. 257-270.

IDEEA EGALITĂȚII DE ȘANSE LA RAWLS ȘI NOZICK¹

John Rawls este autorul unei teorii filosofice a dreptății care a beneficiat de o atenție constantă și durabilă, iar prin comparație cu aceasta, concepția sa despre egalitatea echitabilă de șanse (*fair equality of opportunity*) este mai puțin cunoscută, deși este demnă de toată atenția noastră. Ea are la bază faptul că Rawls a observat că modul în care este gândită în general egalitatea de șanse, adică drept aceea componentă a dreptății care solicită existența unei competiții libere și corecte pentru accesul la oportunitățile disponibile în cantități limitate pentru membrii societății, este unul incomplet. Rawls argumentează în repetate rânduri că este necesar ca șansele de a urma o anumită carieră trebuie să fie deschise tuturor celor care posedă talentele și calitățile necesare, însă totodată arată că acest fapt nu este suficient pentru instituirea unei autentice egalități de șanse din motivul că astfel s-ar permite ca diferențele în ce privește condiția social-economică prealabilă a candidaților să influențeze capacitatea lor de a se pregăti pentru competiția prin care sunt selectați ocupanții unei anumite poziții, și astfel competiția nu s-ar mai desfășura în condițiile egalității de șanse. Intenția sa este aceea de a formula o teorie a egalității de șanse în care, pe de o parte să se respecte principiul după care pozițiile sociale dezirabile să fie acordate candidaților care sunt mai calificați pentru a le ocupa, iar pe de altă parte să se ofere argumente în sprijinul ideii conform căreia oricare individ, indiferent de circumstanțele socio-economice ale vieții sale, ar trebui să aibă acces la posibilitățile de a dobândi calificările care îi vor fi necesare pentru a se bucura de succes în competițiile pentru ocuparea pozițiilor sociale dezirabile. În consecință, arată Andrew Mason, teoria sa va fi una întemeiată pe un principiu al meritocrației care est întemeiat pe un anumit mod de a înțelege meritul în conexiune cu dreptatea.²

¹ Text publicat în vol. *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XX, coord. Alexandru Boboc, Claudiu Baci, Sergiu Bălan, Ion Tănăsescu, București, Editura Academiei Române, 2012.

² A. Mason, *Levelling the Playing Field. The Idea of Equal Opportunity and its Place in Egalitarian Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 68. În capitolul al treilea al acestei lucrări, Mason realizează o prezentare excelentă a doctrinei rawlsiene, de care ne vom folosi pe larg în cele ce urmează.

Teoriile care leagă ideea de dreptate de aceea de merit (*desert theories of justice*) susțin că o acțiune este dreaptă dacă și numai dacă distribuirea beneficiilor și a îndatoririlor este făcută corect în funcție de meritele personale ale indivizilor. Meritul poate fi înțeles într-un sens instituțional, conform căruia principiile meritului sunt determinate de normele instituționale prevalente, practicile curente sau așteptările rezonabile, ori într-un sens non-instituțional, în acord cu care principiile meritului nu sunt atât de contingente. La rândul său, în sens non-instituțional, care este considerat cel mai adecvat, meritul poate fi conceput în două moduri: în primul caz (*justice-determined sense*), meritul este gândit în funcție de ideea de dreptate, în sensul că principiile dreptății determină principiile după care se stabilesc meritele, și nu depind de acestea din urmă, iar în al doilea meritul este gândit în anterioritate logică în raport cu ideea de dreptate (*prejudicial sense*), în sensul că principiile după care sunt recunoscute meritele sunt anterioare principiilor dreptății și pot fi relevante pentru determinarea a ceea ce este drept. În acest din urmă înțeles, stările de fapt care privesc atribuirea meritelor nu presupun recursul la stări de fapt legate de ceea ce se consideră a fi conform dreptății.¹ Teoria lui Rawls privind egalitatea de șanse este una meritocratică însă, arată Mason, modul în care el înțelege meritul nu este unul independent și anterior logic ideii de dreptate, deoarece principiul egalității echitabile de șanse este o parte a teoriei dreptății ca echitate, fapt pentru care e nevoie să vedem pe scurt care este teoria lui Rawls despre dreptate, așa cum este aceasta expusă în lucrarea *A Theory of Justice*.²

Ideea principală aflată la fundamentul teoriei lui Rawls despre dreptate este aceea că principiile dreptății care ar trebui adoptate sunt acelea asupra cărora persoanele raționale, preocupate de promovarea viitoare a propriilor interese vor cădea de acord în condițiile unei poziții inițiale de egalitate: „Este prin urmare limpede că doresc să afirm că o concepție privitoare la dreptate este mai rezonabilă decât alta sau justificabilă în raport cu aceasta, dacă persoanele raționale aflate în situația inițială ar alege principiile dreptății oferite de prima în dauna celor oferite de a doua. Concepțiile despre dreptate trebuie să fie ierarhizate în funcție de caracterul lor de a fi acceptabile pentru persoanele aflate în circumstanțele amintite.”³

¹ Cf. P. Vallentyne, *Desert and Entitlement. An Introduction*, în P. Vallentyne (ed.) *Equality and Justice. Desert and Entitlement*, London, Routledge, 2003.

² A. Mason, *loc. cit.*

³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999, p. 16.

Poziția inițială, sau situația originară desemnează o imaginară situație contractuală inițială în care o comunitate ipotetică de indivizi raționali, egali, care-și urmăresc propriile lor interese și în care nici un individ nu este dezavantajat stabilesc de comun acord regulile în funcție de care să se precizeze drepturile și îndatoririle fiecărui individ din comunitatea respectivă. Scopul lor nu este acela de a întemeia un sistem social, ci de a formula un set de principii privitoare la ceea ce urmează a fi considerat drept.

Pentru ca să fim siguri că setul de reguli pe care-l vor adopta nu-l va favoriza pe nici unul dintre ei, Rawls afirmă că trebuie să presupunem existența unei limitări cognitive pe care o numește vâl al ignoranței, în spatele căruia trebuie să fie plasate părțile contractante în situația originară, în moment în care aceștia au posibilitatea de a adopta cel mai avantajos contract: „Ideea poziției originare este de a institui o procedură echitabilă, astfel încât oricare ar fi principiile asupra cărora se va cădea de acord, ele să fie juste [...] trebuie cumva să anulăm efectele contingentelor specifice care îi pun pe oameni în stare de adversitate și îi determină să exploateze circumstanțele sociale și naturale în propriul lor avantaj. Acum, pentru a realiza acest lucru, eu presupun că părțile sunt situate în spatele unui vâl al ignoranței (*a veil of ignorance*). Ele nu cunosc modul în care diferitele alternative vor afecta situația lor particulară și sunt obligate să evalueze principiile numai pe baza unor considerații generale.”¹

Acest vâl de ignoranță presupune faptul că ei nu sunt conștienți de o serie întreagă de lucruri privitoare la ei înșiși, cum ar fi propriul statut socio-economic, apartenența rasială, etnică, religioasă, poziția pe care o ocupă în comunitate, de talentele naturale pe care le posedă, de propria idee despre bine (adică despre ce e important și valoros), de planurile pentru o viață mai bună pe care le-ar putea întocmi.² Vâlul ignoranței este necesar în scopul asigurării imparțialității deciziilor inițiale, deoarece dacă părțile contractante nu cunosc lucrurile enumerate mai înainte, atunci nu vor avea tendința de a încerca să construiască principiile dreptății în propriul lor folos, adică nu vor căuta să impună principii care sunt avantajoase pentru grupul etnic, religia ori categoria socio-economică din care fac parte. În acest fel, părțile contractante nu vor putea negocia în sensul clasic al termenului, deoarece nu vor avea niște poziții inițiale diferite de la care să pornească, și care să le influențeze obiectivele și maniera de negociere.³

¹ *Ibidem*, p. 118.

² *Loc. cit.*

³ *Ibidem*, p. 121.

Singurele lucruri pe care părțile contractante le cunosc sunt adevărurile general valabile despre orice societate umană: „ele înțeleg regulile politicii și principiile teoriei economice, cunosc bazele organizării sociale și legile psihologiei umane [...] și toate lucrurile generale care afectează alegerea principiilor dreptății.”¹ Așadar, deși se găsesc îndărătul vălului de ignoranță, părțile pot face diferite presupozii, și pot fi la rândul lor obiectul unor asumții. În primul rând, se presupune că fiecare dintre părți aderă la principiile gândirii raționale. În al doilea rând, fiecare posedă o anumită înțelegere a ceea ce este binele. În măsura în care fiecare parte respectă primele două condiții, adică este rațională și are o înțelegere a binelui, se prezumă că fiecare va dori să configureze realitatea în funcție de conținutul acelei idei de bine, oricare ar fi el. Se presupune de asemenea că fiecare dintre părțile contractante va dori să dispună de cât mai multă libertate, avuție, de un venit cât mai mare și de cât mai multe oportunități, deoarece toate acestea sporesc șansele transpunerii în realitate a concepției despre bine. În consecință, Rawls numește aceste premise cu termenul de bunuri primare (*primary goods*).

Argumentul lui Rawls continuă în lucrarea *A Theory of Justice* cu afirmația conform căreia părțile contractante, aflate în spatele vălului ignoranței și în condițiile presupuse anterior, vor alege două principii fundamentale ale ideii de dreptate: „1. Principiul celei mai mari libertăți egale” și 2. Un principiu ce presupune două elemente: „(a) Principiul egalității (echitabile) a șanselor; (b) Principiul diferenței.”² În conformitate cu primul principiu, fiecare persoană trebuie să se poată bucura de cea mai mare libertate fundamentală posibilă compatibilă cu o libertate similară a tuturor celorlalți. Libertățile fundamentale se referă la libertatea politică, libertatea cuvântului, libertatea de asociere, libertatea de conștiință și de gândire, libertatea persoanei, dreptul garantat la proprietate și libertatea în raport cu arestarea și deținerea arbitrară. Ulterior, în scrierea *Political Liberalism*, Rawls a oferit o formulare mai rafinată a acestui prim principiu: „Fiecare persoană beneficiază de dreptul egal la un sistem întrutotul adecvat (*to a fully adequate scheme*) de libertăți fundamentale care este compatibilă cu existența unor sisteme similare pentru toți ceilalți.”³

¹ *Ibidem*, p. 119.

² *Ibidem*, p. 107.

³ J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, p. 291, *apud* A. Mason, *op. cit.*, p. 69.

Dacă primul principiu se referă la drepturi și îndatoriri egale pentru toți (fiecare individ are drept egal la cea mai extinsă libertate fundamentală, compatibilă cu o libertate similară pentru ceilalți), cel de-al doilea are în vedere reglementări referitoare la avere și putere, și presupune, după cum am văzut, două componente. În conformitate cu acest al doilea principiu, inegalitățile economice și sociale trebuie să facă obiectul unei rearanjări, astfel încât să fie toate persoanele să fie expuse la ele în aceeași măsură, idee care se regăsește în principiul egalității echitabile de șanse, dar și astfel încât să rezulte cel mai mare beneficiu pentru cei mai puțin avantajați, idee care a fost denumită „principiul diferenței”. Prin urmare, inegalitățile trebuie să fie în avantajul tuturor (conform cu prima parte a regulii) și legate de poziții sociale accesibile în egală măsură tuturor (conform cu a doua parte a regulii). După cum afirmă Rawls, „structura fundamentală ar trebui să permită existența acestor inegalități atâta vreme cât ele îmbunătățesc situația tuturor, inclusiv a celor mai puțin avantajați, dar numai dacă sunt consistente cu libertatea egală și cu egalitatea echitabilă a șanselor. Deoarece părțile pornesc de la o împărțire egală a tuturor bunurilor sociale primare, cei care beneficiază mai puțin dispun, ca să zicem așa, de un drept de veto. Ajungem astfel la principiul diferenței. Dacă luăm egalitatea ca bază de comparație, atunci cei care au câștigat mai mult trebuie să fi făcut acest lucru în termeni care sunt justificabili în fața celor care au câștigat mai puțin.”¹

În legătură cu raportul dintre principiile enunțate, Rawls afirmă că, atunci când se prefigurează posibilitatea apariției unui conflict între ele, părțile aflate în poziția originală vor acorda prioritate celui dintâi în raport cu cel de-al doilea (astfel încât, dacă unele inegalități violează libertățile fundamentale ale cuiva, atunci ele nu vor mai fi acceptate, chiar dacă de pe urma lor beneficiază toți indivizii), și vor considera de asemenea că principiul egalității echitabile de șanse primează față de principiul diferenței. Atunci când părțile contractante iau decizii în condiții de incertitudine, intervine încă o regulă, numită de către Rawls „regula *maximin*”, despre care se spune că „ne sugerează să ierarhizăm alternativele în funcție de cele mai rele consecințe posibile: va trebui să adoptăm acea alternativă ale cărei cele mai rele consecințe posibile vor fi mai bune decât cele mai rele consecințe posibile ale celorlalte”.² În consecință, în virtutea acestei reguli, fiecare individ va alege acel tip de societate care să-i fie cel mai puțin defavorabil, adică o

¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, ed. cit., p. 131.

² *Ibidem*, p. 133.

societate în cadrul căreia indivizii cei mai puțin favorizați se află în situația cea mai puțin defavorabilă în care s-ar putea găsi.

După cum se poate observa, poziția originară este elementul central al teoriei lui Rawls despre dreptate, deoarece este caracterizată de imparțialitate și egalitate: imparțialitate pentru că, luând în considerare vălul de ignoranță, nu poate fi vorba de favorizarea cuiva, și egalitate pe motiv că toți participă în aceeași măsură la formularea principiilor dreptății. Pe lângă argumentul bazat pe ipoteza poziției originare, el mai oferă și un altul, numit uneori „argumentul intuitiv”, destinat să vină în sprijinul ideii de egalitate echitabilă de șanse și a principiului diferenței. Acest argument pleacă de la premisa după care distribuirea beneficiilor nu trebuie să fie influențată de factori care din punct de vedere moral să fie arbitrari și concluzionează că principiul diferenței, limitat de principiul egalității echitabile de șanse este tocmai ceea ce e necesar pentru a împiedica acest lucru să se petreacă.¹

Putem acum, după ce am expus pe scurt concepția lui Rawls despre dreptate, să trecem la maniera în care el abordează egalitatea de șanse. În viziunea sa, egalitatea șanselor privește mai întâi faptul că într-o societate în care domnește libertatea naturală și dreptatea, pozițiile dezirabile trebuie să fie deschise celor competenți în mod egal: „În sistemul libertății naturale, distribuția inițială este reglementată de aranjamentul conținut implicit în ideea după care carierele trebuie să fie accesibile celor talentați [...] Aceste aranjamente presupun un context caracterizat de libertate egală (după cum se specifică în primul principiu) și o economie de piață liberă. Ele presupun o egalitate formală de șanse în sensul că toți trebuie să aibă cel puțin aceleași drepturi legale privind accesul la toate pozițiile sociale avantajoase.”²

Această cerință implică cel puțin faptul că nu ar trebui să fie permisă existența unei legislații care să impună celor desemnați să realizeze selecția să facă discriminări, și nici a uneia care să pretindă ca diferitelor grupuri din societate să li se aplice tratamente diferite. Rawls nu clarifică suficient ideea după care carierele trebuie să fie accesibile celor talentați, ceea ce deschide drum diferitelor interpretări, însă Mason face presupunerea că acest lucru se poate întâmpla doar dacă persoanele care fac selecția nu au puterea de a exclude din start anumite grupuri de la accesul la pozițiile dezirabile, deoarece dacă ar avea această posibilitate, acest lucru ar face ca ideea accesului egal al celor talentați la aceste poziții să fie consistentă cu existența unui sistem de apartheid informal. Chiar dacă legea nu îi obligă în mod explicit pe

¹ A. Mason, *op. cit.*, p. 70.

² J. Rawls, *op. cit.*, p. 62.

cei care fac selecția să procedeze astfel, ei trebuie să se abțină de la a face discriminări, dacă se dorește să existe egalitate de șanse. Se poate spune, arată Mason, că ideea după care carierele trebuie să fie accesibile celor talentați nu este strict echivalentă cu aceea conform căreia pozițiile sociale avantajoase fac obiectul unor competiții deschise tuturor sau cu aceea că pentru ocuparea acestor poziții trebuie să fie în mod obligatoriu selectați candidații care dețin cele mai bune calificări, dar este îndeaproape legată de acestea.¹

Din punctul de vedere al lui Rawls, această idee nu este suficientă pentru asigurarea egalității de șanse deoarece regula care impune accesul liber al celor talentați la orice carieră permite, așa cum se arată în „argumentul intuitiv” prezentat mai înainte, ca acest acces să fie „influențat într-o manieră improprie de factori arbitrari din punct de vedere moral”². Categoria socio-economică, rasa ori etnia în care o persoană este integrată prin naștere constituie factori „arbitrari din punct de vedere moral” deoarece această integrare e întâmplătoare, dar poate afecta șansele persoanei respective chiar în condițiile existenței unei competiții deschise pentru ocuparea pozițiilor sociale avantajoase. Din acest motiv, el consideră că situația poate fi remediată numai prin adoptarea principiului liberal al egalității echitabile de șanse: „Ideea este aici că pozițiile avantajoase trebuie să fie accesibile nu doar într-un sens formal, ci toți trebuie să aibă o șansă echitabilă de a le obține. Nu este clar în mod imediat ce anume se are în vedere cu aceasta, dar am putea spune că aceia care posedă abilități și înzestrări similare ar trebui să beneficieze de șanse similare în viață. Mai precis, presupunând că există o distribuire a înzestrărilor naturale, cei care se găsesc la același nivel din punct de vedere al talentelor și abilităților și manifestă aceeași dorință de a le utiliza, ar trebuie să aibă aceleași perspective de succes, indiferent de locul lor inițial în sistemul social.”³ Deși Rawls nu afirmă în mod explicit acest lucru, Mason este de părere că afirmația sa implică ideea după care acele persoane care beneficiază de abilități și înzestrări superioare și manifestă o dorință mai puternică de a se folosi de ele ar trebui să se bucure în cele din urmă de perspective mai bune de succes decât acelea care se bucură de abilități și înzestrări mai modeste sau dau dovadă de mai puțină voință de a le pune la lucru.⁴

¹ A. Mason, *op. cit.*, pp. 70-71.

² J. Rawls, *op. cit.*, p. 73.

³ *Ibidem*, p. 63.

⁴ A. Mason, *loc cit.*

Modul în care Rawls concepe principiul egalității echitabile de șanse, dar și celelalte principii destinate să facă posibilă realizarea idealului dreptății permite ca ele să poată fi considerate o posibilă bază teoretică a oricărei societăți umane guvernate de dreptate. Principiul egalității echitabile de șanse pare a fi destinat să contracareze efectele dezavantajelor impuse de apartenența persoanelor la diferite categorii socio-economice. Instituțiile acestei societăți ar trebui proiectate în așa fel încât pozițiile sociale avantajoase să fie ocupate numai prin competiție deschisă, iar procesele prin care sunt dobândite abilitățile și cunoștințele necesare pentru participarea la aceste competiții să fie accesibile în mod echitabil pentru toți indivizii. În acest mod, societatea întreprinde tot ceea ce este necesar pentru a se asigura că persoanele care se găsesc la egalitate în ceea ce privește talentul, abilitățile și voința de a se folosi de aceste înzestrări dețin șanse egale de succes. În consecință, pentru Rawls, egalitatea de șanse reprezintă mai degrabă o consecință a acțiunii instituțiilor fundamentale ale societății, decât a procedurilor individuale de selecție. Ea poate fi considerată și un apanaj al acestor proceduri particulare, dar numai cu condiția ca ele să aibă loc în condițiile create de existența unor instituții a căror misiune este tocmai aceea de a se asigura că persoanele aflate la egalitate din punctul de vedere al talentelor, abilităților și dorinței de a se folosi de ele să aibă șanse egale de a dobândi pozițiile sociale avantajoase.¹

Deși principiul egalității echitabile de șanse impune ca oportunitățile de succes să fie disponibile în mod egal celor care dispun de aceleași calități și aceeași dorința de a le utiliza, Mason observă că el nu specifică în ce moment din viața oamenilor ar trebui să fie făcută comparația între ei din punctul de vedere al talentului și abilităților, precum și al motivației de a le utiliza, cu scopul final de a pune în aplicare principiul. De asemenea, Rawls nu explică în detaliu ce anume trebuie să înțelegem atunci când spunem că doi indivizi se găsesc la egalitate în ceea ce privește talentele și abilitățile.² O variantă de a răspunde la această întrebare ar fi decizia de a alege drept moment al comparației vârsta la care indivizii sunt considerați raționali și responsabili. Această idee pare să contrazică însuși spiritul principiului, deoarece alegerea momentului comparației în acest mod ar îngădui diferențelor de situație socială dintre oameni să influențeze într-un grad prea mare șansele lor de succes. Este mai mult decât probabil că indivizii ajunși la vârsta la care sunt considerați raționali și responsabili au parcurs deja diferite programe

¹ A. Mason, *op. cit.*, p. 72.

² *Ibidem*, p. 73.

educative prin care și-au dezvoltat în moduri diverse potențialul nativ, au deprins diferite abilități, și-au rafinat anumite înzestrări și au ajuns să aibă motivații inegale, specifice pentru fiecare, iar aceste diferențe educative nu pot fi considerate irelevante din punctul de vedere al modului în care Rawls înțelege ideea egalității de șanse. O altă variantă ar fi de a alege ca reper al comparației momentul nașterii, însă aici intervine întrebarea dacă nu cumva este exagerat să atribuim talente, înzestrări și motivații conștiente unor nou-născuți. Sugestia lui Mason este aceea că am putea mai degrabă să vorbim despre potențialul pe care ei îl au de a dobândi abilități și înzestrări, precum și o motivație puternică, în cazul în care vor fi crescuți în ambianța socială potrivită.¹ Dar chiar și așa, există motive pentru care se poate argumenta că momentul nașterii nu este prea timpuriu pentru realizarea comparației, ci dimpotrivă, deoarece se știe că circumstanțele pre-natale pot influența substanțial potențialul pe care copilul îl are la naștere, ceea ce subminează principiul egalității echitabile de șanse și țelul său subiacent, de a contracara efectele circumstanțelor socio-economice asupra oportunităților de care pot profita indivizii de-a lungul vieții. Spre exemplu, circumstanțele specifice ale mediului în care trăiește mama, cum ar fi alimentația și substanțele poluante pe care le ingerează au o influență majoră asupra dezvoltării fătului, putând interfera cu evoluția normală a acestuia anterioară momentului nașterii, astfel că atunci când vine pe lume, copilul este deja dezavantajat într-o manieră relevantă pentru ideea egalității de șanse. Urmând această logică, arată Mason, va trebui să ne întoarcem în timp înainte de momentul nașterii, aproape de acela al concepției, însă și acest eveniment poate fi influențat de circumstanțe anterioare, cum ar fi defecte anatomice ori fiziologice ale embrionului cauzate de factori sociali ori economici care grevează viața mamei.²

Această dificultate pare să fi fost sesizată și de către Rawls, care arată că „aplicarea consistentă a principiului șansei echitabile impune să considerăm persoanele ca fiind independente de influențele poziției lor sociale. Dar cât de departe trebuie urmată această tendință? S-ar părea că, chiar și atunci când cerința echității șanselor este satisfăcută, familia va determina apariția unor șanse inegale pentru indivizi. Ar trebui atunci să fie abolită familia? Dacă vom lua ideea de egalitate a șanselor în sine și îi vom conferi un anumit primat, ea ar înclina decizia în această direcție. Însă în contextul teoriei dreptății ca întreg, nu e nici o urgență în acest sens.”³ Pe de altă parte, chiar dacă s-ar putea stabili până unde trebuie să

¹ A. Mason, *op. cit.*, p. 74.

² *Loc. cit.*

³ J. Rawls, *op. cit.*, p. 448.

urmăm această tendință, adică dacă am putea stabili cu precizie care trebuie să fie momentul în care să fie făcută comparația potențialului de care dispune fiecare persoană, cu scopul de a lua măsuri concrete de contracarare a efectelor negative ale contextului socio-economic în care acestea își cultivă calitățile și motivația, oricare ar fi acest moment, rămâne de rezolvat dificultatea practică a realizării acestei comparații. Nevoia de a găsi un principiu practic de organizare a fundamentelor societății, care să poată fi realmente aplicabil, face superfluă discuția teoretică despre momentul exact la care ar fi potrivit să fie făcută comparația despre care vorbim. Degeaba am stabili în manieră teoretică un astfel de moment, dacă în practică nu s-a putea aplica regula bazată pe această alegere. Dacă dorim să formulăm un principiu al egalității de șanse care să poată fi aplicat realmente în practică, atunci momentul la care trebuie să comparăm talentele, abilitățile și motivația oamenilor trebuie să fie ales astfel încât acești factori să fie detectabili, și prin aceasta să ne abatem în practică de la rigoarea teoretică a argumentului, deoarece altfel nu am putea proceda la implementarea lui.¹

Este sigur că Rawls a observat și el faptul că între teoria și aplicarea practică a principiului egalității de șanse apar disonanțe, vizibile în acest context prin faptul că deși cerința existenței egalității echitabile formulată de către el poate fi satisfăcută, influența familiei va genera în practică inegalități între indivizi chiar și în aceste condiții. Indiferent când am fixa momentul în care, conform cerințelor principiului egalității echitabile de șanse, trebuie să facem comparația între indivizi în ceea ce privește înzestrările și motivația, chiar dacă aceștia s-ar situa la egalitate în momentul în care este posibilă realizarea practică a comparației, totuși ar fi posibil ca ei să fi beneficiat de șanse inegale în momentul în care teoria sugerează că ar fi mai relevant fie făcută comparația (cum ar fi momentul nașterii ori al conceperii), iar acțiunile familiei să fi modificat situația între timp, ceea ce face ca principiul teoretic să fie încălcat tocmai prin măsurile care se iau pentru realizarea egalizării.

Dificultățile nu se opresc însă aici. Chiar dacă am putea identifica un moment în care comparația să fie posibilă și relevantă, mai trebuie să răspundem la o întrebare, și anume la aceea privind modul în care putem cuantifica nivelul înzestrărilor naturale și acela al posibilității și voinței de a le utiliza. Un posibil răspuns, arată Mason, este că ar trebui să deducem acest nivel din prețurile pe care aceste talente și abilități le au pe piața liberă a muncii, atunci când sunt pe deplin

¹ A. Mason, *op. cit.*, p. 75.

dezvoltate. Talentele, abilitățile și disponibilitățile unei persoane sunt situate la un nivel mai înalt decât ale altora dacă ele pot fi licitate la un preț mai ridicat pe o piață liberă în care carierele sunt deschise pentru oamenii înzestrați, ceea ce face ca acestea să depindă de funcționarea legii cererii și ofertei, de atitudinile și comportamentele predominante și societate. Aceasta înseamnă că șansele unei persoane sunt în cele din urmă determinate de atitudinile și convingerile celorlalți membri ai societății cu privire la ceea ce este mai important, mai dezirabil și mai valoros într-un anumit moment, care reprezintă consecințele faptului că persoana respectivă s-a născut întâmplător într-un anumit loc și moment.¹ Oricum, arată Mason, acest fapt nu reprezintă o problemă insurmontabilă pentru teoria lui Rawls, deoarece e limpede că nu lezează principiul ei fundamental, de îndată ce aceleași considerente sociale se aplică în cazul evaluării înzestrărilor tuturor candidaților potențiali la ocuparea unui anumit post, care fac parte din aceeași generație și au de înfruntat același mediu social (cu toate că rămâne discutabilă egalitatea de șanse dintre membrii unor generații diferite, care au de făcut față unor circumstanțe sociale diferite).

Există însă și alte obiecții care pot fi ridicate față de teoria rawlsiană a egalității de șanse, după cum arată Andrew Mason. Prima dintre acestea are la bază observațiile făcute de către James Fishkin și Brian Barry și constă principial în ideea după care dezideratul fundamental al doctrinei lui Rawls, adică acela al asigurării egalității de șanse pentru toți cei care prezintă înzestrări naturale și motivații similare, ar putea fi foarte bine realizat printr-un procedeu foarte simplu, și anume redistribuirea aleatoare a copiilor imediat după naștere unor părinți diferiți de cei naturali.² Dacă egalitatea la naștere a șanselor în viață ar fi o condiție suficientă pentru existența unei autentice egalități de șanse, atunci chiar și o societate în care există caste privilegiate, dar în care se practică sistemul redistribuirii aleatorii a copiilor imediat după naștere ar putea trece testul. Din acest motiv, ideea că egalitatea de șanse în viață la naștere este garantul egalității reale de șanse ar putea fi respinsă. Acest lucru rămâne valabil chiar și dacă nu am alege nașterea, ci un alt moment al evaluării șanselor de viață, deoarece redistribuirea aleatoare s-ar putea face după acest moment.

¹ *Ibidem*, p. 76.

² Cf. J.S. Fishkin, *Justice, Equal Opportunity, and the Family*, New Haven, CT, Yale University Press, 1983; B. Barry, *Equal Opportunity and Moral Arbitrariness*, în N. Bowie (ed.), *Equal Opportunity*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1988; *apud* A. Mason, *op. cit.*, p. 77.

Dacă însă vom considera că egalitatea șanselor în viață este totuna cu egalitatea echitabilă de șanse așa cum o concepe Rawls, atunci riscăm să ignorăm ceea ce el a subliniat în repetate rânduri, și anume faptul că întotdeauna accesul la cariere și poziții privilegiate trebuie să fie deschis pentru toți cei înzestrați, ceea ce scoate din discuție posibilitatea existenței unui sistem social care admite existența unor caste cu privilegii ereditare. După cum subliniază Mason, obiecția nu este însă respinsă prin aceasta, deoarece ideea că accesul trebuie să fie deschis pentru cei înzestrați (*careers open to talents*) nu este cu totul neproblematică, în sensul că pot exista situații în care acest principiu poate să intre în conflict cu acela care susține că indivizii egal înzestrați și egal motivați ar trebui să beneficieze de șanse egale de succes. Spre exemplu, prejudecățile etnice pot influența șansele de care dispun candidații, deoarece persoanele care fac selecția lor, oricât de bine intenționate ar fi și oricât ar dori să nu defavorizeze pe nimeni, se pot afla sub influența prejudecăților inconștiente, care să le sugereze, de pildă, că un individ aparținând unui anumit grup etnic este mai leneș sau mai puțin conștiincios. Aceste lucruri se întâmplă în realitate, și pentru contracararea efectelor lor se recurge uneori la stabilirea unui sistem de rezervare a unui număr de locuri candidaților ce aparțin grupului defavorizat astfel, conform cu reprezentarea sa proporțională în populație. Dar aceasta ar însemna că, urmărind să punem în practică principiul conform căruia toți trebuie să aibă șanse egale în viață vom încălca principiul după care carierele trebuie să fie disponibile pentru cei înzestrați, care nu admite nici un fel de alt criteriu afară de talentele și motivația celor interesați. Prin urmare, introducerea unui sistem de rezervare proporțională a locurilor ar fi inacceptabilă pentru Rawls, care argumentează că „în sistemul libertății naturale, distribuția inițială este reglată de aranjamentele implicite în concepția conform căreia carierele trebuie să fie deschise pentru cei înzestrați [...]. Aceste aranjamente presupun un context în care există libertate egală (după cum specifică primul principiu) și o economie de piață liberă. Acestea presupun egalitatea formală de șanse, în sensul că toți indivizii trebuie cel puțin să beneficieze de aceleași drepturi legale de a accede la toate pozițiile sociale privilegiate.”¹

Consecința acestei situații ar fi aceea că, dacă acceptăm că, pentru a exista realmente egalitate echitabilă a șanselor trebuie să fie respectate atât principiul după care oportunitățile de carieră trebuie să fie deschise celor talentați, cât și acela după care șansele în viață ale celor egal înzestrați și motivați ar trebui să fie

¹ J. Rawls, *op. cit.*, p. 62.

egale, atunci în anumite situații ar fi imposibil să existe egalitate echitabilă de șanse. Pentru a evita conflictul între cele două principii, Rawls ar trebui să formuleze și aici o regulă de prioritate, care să stabilească precis care dintre ele ar trebui să fie aplicat mai întâi atunci când ele ajung în conflict. Mason observă însă că dacă meditam mai profund asupra acestei chestiuni, vom ajunge să observăm că nu mai e clar de ce ar trebui ca ideea de competiție liberă să aibă rol de axiomă independentă.¹ Ceea ce constituie esența concepției lui Rawls este ideea după care pentru a obține realmente egalitatea echitabilă a șanselor, trebuie să contracțăm efectele diferențelor apărute între oameni din cauza circumstanțelor sociale, din motivul că acestea sunt arbitrare din punct de vedere moral, ceea ce conduce la egalizarea șanselor de succes ale celor care sunt la fel de înzestrați și motivați. Dar aceasta înseamnă că ideea după care cei mai calificați trebuie să acceadă la pozițiile socio-economice dezirabile nu este un principiu de sine stătător, ci o consecință derivată din principiul după care persoanele cu talente și motivații similare trebuie să aibă șanse egale.

În opinia lui Andrew Mason, teoria lui Rawls despre egalitatea echitabilă de șanse, gândită în acest context, prezintă o structură compusă din trei elemente principale: (1) o intenție subiacentă, și anume aceea de a contracara efectele circumstanțelor sociale diferite, din motivul că ele ar fi arbitrare din punct de vedere moral; (2) un principiu de acțiune practică, destinat să reglementeze proiectarea instituțiilor sociale, prin care să se definească ce anume trebuie să înțelegem prin această acțiune de contracarare (acesta este principiul după care cei ce dispun de înzestrări egale și motivații egale, cuantificate la un anumit moment ulterior nașterii, ar trebui să se bucure de oportunități de succes egale); (3) o specificare a celor mai potrivite metode de aplicare practică a acestui principiu, acestea fiind selectarea candidaților cu calificările cele mai bune și asigurarea accesului egal la educație pentru toți indivizii.²

Odată înțeleasă această structură, observăm că obiecția lui Barry și Fiskin poate fi respinsă imediat: de fapt, egalitatea echitabilă de șanse nu poate fi realizată prin redistribuirea aleatoare a copiilor imediat după naștere, deoarece șansele de care aceștia urmează să se bucure în viață vor fi semnificativ influențate de situația socio-economică a familiei în grija căreia sunt încredințați prin acest procedeu. Prin aceasta, principiul de acțiune practică ales își ratează scopul, deoarece intenția subiacentă nu mai ajunge să fie realizată.

¹ A. Mason, *op. cit.*, p. 78.

² A. Mason, *op. cit.*, p. 79.

Cea de-a doua obiecție importantă care ar putea fi formulată la adresa teoriei egalității echitabile de șanse este aceea că aceasta nu poate fi realizată decât prin abolirea instituției familiei, iar aceasta este o eventualitate inacceptabilă: „Mai mult, principiul șanselor echitabile poate fi doar imperfect tradus în faptă, cel puțin atâta vreme cât o anumită formă a familiei mai există. Măsura în care capacitățile naturale se dezvoltă și ajung să dea roade este afectată de tot felul de condiții sociale și atitudini de clasă. Chiar voința de a face un efort, de a încerca, și de a deveni astfel meritorii este ea însăși dependentă de circumstanțele sociale și viața într-o familie fericită. În practică, este imposibil să asigurăm șanse de reușită și oportunități culturale egale pentru cei care sunt la fel de înzestrați, astfel că am putea fi puși în situația de a adopta un principiu care recunoaște acest fapt și ca urmare atenuează efectele loteriei naturale înseși.”¹ Dar dacă lucrurile stau astfel, și totuși nu dorim să renunțăm la dezideratul egalității de șanse, atunci de ce nu am renunța în cele din urmă la instituția familiei?

În spiritul teoriei lui Rawls, se poate răspunde la această întrebare arătând că libertățile fundamentale au prioritate în raport cu principiul egalității echitabile a șanselor. Între libertățile fundamentale ar putea să figureze (deși în text nu apare ca atare) și aceea de a constitui familii și de a crește și educa în cadrul acestora copiii așa cum consideră de cuviință, fără însă a le face vreun rău. În consecință, Rawls ar putea adăuga această chestiune pe lista libertăților fundamentale, și apoi să argumenteze că, deși dezideratul realizării egalității echitabile de șanse impune abolirea familiei, acest lucru nu este posibil deoarece faptul de a avea o familie face parte dintre libertățile fundamentale, care au preeminență asupra dezideratului egalității.

O a treia obiecție are în vedere intenția subiacentă a principiului egalității echitabile de șanse și afirmă că, din punctul de vedere al acesteia, principiul pur și simplu nu merge suficient de departe.² Maniera în care Rawls ajunge de la ideea după care carierele ar trebui să fie la dispoziția celor talentați la cea referitoare la egalitatea echitabilă a șanselor are în spate ideea că atribuirea pozițiilor socio-economice dezirabile nu ar trebui să fie influențată de factori care sunt arbitrari din punct de vedere moral. Dar principiul egalității de șanse continuă să permită ca accesul la pozițiile dezirabile să fie influențat de înzestrările naturale (acele talente sau abilități care sunt datorate moștenirii genetice), pe care Rawls le consideră de asemenea a fi elemente arbitrare din punct de vedere moral. Din

¹ J. Rawls, *op. cit.*, p. 64.

² A. Mason, *op. cit.*, p. 82.

acest motiv, consistența logică a argumentului îl obligă să admită că egalitatea echitabilă de șanse, gândită riguros, ar trebui să impună ca toți indivizii să dispună de șanse egale de a ocupa o poziție dezirabilă indiferent de înzestrările lor naturale, și deci de meritele lor derivate din acestea. Ideea aceasta însă, după care atribuirea pozițiilor nu trebuie să țină cont de înzestrările naturale, pare să vină în conflict cu ceea ce oamenii cred în mod obișnuit despre modul în care trebuie înțeleasă egalitatea șanselor.

Răspunsul pe care l-ar putea oferi Rawls la această observație ține de modul în care trebuie înțeles raportul dintre principiul egalității echitabile a șanselor și principiul diferenței, în contextul în care este vorba despre contracararea diferențelor între circumstanțele sociale și între înzestrările naturale ale indivizilor.¹ Principiul egalității echitabile a șanselor creează posibilitatea ca diferențele între calitățile indivizilor care sunt moștenite genetic să influențeze accesul la pozițiile socio-economice avantajoase, pe când principiul diferenței limitează inegalitățile care rezultă de aici, în special cele privitoare la averi și venituri. Rawls explică rolul principiului diferenței astfel: „Presupunând că structura instituțiilor este aceea cerută de libertatea egală și de egalitatea echitabilă de șanse, așteptările ridicate ale celor care sunt mai bine poziționați sunt juste dacă și numai dacă ele funcționează ca parte a unei scheme care îmbunătățește perspectivele celor mai puțin avantajați membri ai societății. Ideea intuitivă este aceea că ordinea socială nu înseamnă instituirea și protejarea unor perspective atrăgătoare pentru cei care sunt mai bine situați, în afară de cazul în care acest lucru este în cele din urmă în avantajul celor mai puțin norocoși [...] Urmează că principiul diferenței este o idee pronunțat egalitaristă, în sensul că dacă nu are loc o distribuie care îmbunătățește situația ambelor persoane (ca să ne limităm la cazul a două persoane, pentru simplificare), atunci distribuie egală este de preferat.”² În acest mod, teoria lui Rawls permite ca persoanele care sunt înzestrate cu abilități și înzestrări superioare să se bucure de recompense mai mari, dar numai dacă această procedură are drept consecință îmbunătățirea situației celor defavorizați. Dacă înțelegem relația dintre cele două principii în acest mod, atunci rezultă că principiul egalității echitabile a șanselor reglementează accesul la pozițiile sociale privilegiate, în timp ce rolul principiului diferenței este acela de a reglementa distribuiea averii și a veniturilor.

¹ *Loc. cit.*

² J. Rawls, *op. cit.*, pp. 65-66.

Problema care rămâne de rezolvat în contextul acestui mod de a înțelege lucrurile este însă aceea a priorității principiului egalității echitabile a șanselor în raport cu principiul diferenței, în sensul că Rawls pretinde ca primul dintre ele să fie satisfăcut mai înaintea celui alt, în eventualitatea în care ele ar intra în conflict. Dacă primul se referă la accesul la poziții dezirabile, iar cel de-al doilea la gestionarea avuției, atunci nu e clar de ce egalitatea în ceea ce privește accesul la pozițiile socio-economice privilegiate nu ar trebui sacrificată cu scopul de a oferi beneficii materiale mai mari persoanelor celor mai dezavantajate din societate, adică de ce nu am acorda prioritate celui de-al doilea principiu în dauna primului.¹ Concluzia lui Andrew Mason este aceea că această problemă a justificării priorității primului principiu, rămasă nerezolvată, subminează întreaga construcție teoretică a lui Rawls. Dacă, pe de o parte, considerăm că principiul egalității echitabile a șanselor reglementează distribuirea unui anumit bun, și anume a oportunităților de a ocupa poziții socio-economice dezirabile și avantajoase, atunci înseamnă că acordându-i preeminență în raport cu principiul diferenței, conferim o importanță disproporționat de mare șanselor de a ocupa aceste poziții. Dacă, pe de altă parte, vom considera că funcția acestui principiu este aceea de a contracara efectele diferențelor circumstanțelor sociale asupra șanselor de a dobândi anumite avantaje, în timp ce funcția principiului diferenței este contracararea efectelor diferențelor naturale asupra aceluiași șanse, e greu de justificat de ce primul ar trebui să aibă prioritate în raport cu al doilea.²

O perspectivă cu totul diferită asupra problemei egalității de șanse este aceea propusă de către Robert Nozick. Ea are drept fundament teoria dreptății ca îndreptățire (*justice as entitlement*) expusă de către Nozick pe larg în lucrarea sa *Anarhie, stat și utopie*³, conform căreia fiecare persoană este îndreptățită (*entitled*) să dețină acele lucruri, drepturi și oportunități pe care este capabilă a le dobândi intrând în tranzacții (schimb, negociere etc.) legitime cu ceilalți membri ai societății. Această teorie constituie un exemplu clasic de doctrină a egalității bazată numai pe ideea de drepturi ale indivizilor, deoarece conferă prioritate absolută drepturilor individuale, în sensul că obligația de a respecta drepturile individuale ale celorlalți deține preeminență asupra tuturor celorlalte principii, inclusiv celor ce privesc corectitudinea, echitatea, bunăstarea, eficiența și alte tipuri de considerente utilitariste. În acest context, egalitatea este înțeleasă ca

¹ A. Mason, *op. cit.*, p. 83.

² *Ibidem*, p. 88.

³ Cf. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Books, 1974.

dreptul egal al fiecărei persoane de a-și exercita drepturile individuale, indiferent de faptul că această exercitare ar putea avea drept consecințe apariția de inegalități între indivizi. Egalitatea între persoane în ceea ce privește libertatea este totuna cu egalitatea formală de șanse, iar orice intervenție care ar putea interfera cu distribuirea inegală a beneficiilor este permisă numai dacă respectă principiile dreptății, altfel fiind considerată o violare inacceptabilă a libertății persoanelor. În consecință, conform doctrinei lui Nozick, nu este permisă nici o intervenție colectivă în favoarea celor mai puțin avantajăți, deoarece numai persoanele individuale pot decide dacă doresc sau nu să intervină pentru a se ocupa de nevoile celor defavorizați. În conformitate cu doctrina dreptății ca îndreptățire, oamenii nu au nici o obligație morală de a veni în ajutorul celorlalți deoarece fiecare individ are parte de ceea ce merită, ca o consecință a propriilor sale acțiuni. Fiecare are parte doar de ceea ce i se cuvine de drept, deoarece fiecare beneficiază de capacitatea de autodeterminare și se folosește de ea nestingherit, astfel că doar el însuși e responsabil de consecințele faptelor sale.¹

Această concepție privitoare la modul în care ar trebui să concepem o societate dreaptă privește viața socială ca pe o multitudine de tranzacții între indivizii care urmăresc diverse scopuri în viață, corespunzătoare cu nivelurile diferite ale capacităților lor personale, de care sunt considerați răspunzători ei înșiși. Fiecare este responsabil de modul în care este diferit față de alții în privința înzestrărilor, abilităților, oportunităților și realizărilor sale, și manifestă această responsabilitate prin însuși faptul că tranzacționează resurse cu ceilalți, cu scopul de a-și îmbunătăți perspectivele de succes în viață. Diferențele care există între indivizi în ceea ce privește capacitățile, oportunitățile și realizările nu au nici o legătură cu echitatea ori inechitatea. Nici o instanță exterioară, cum ar fi statul, nu are voie să intervină în aceste tranzacții, deoarece aceasta ar însemna o încălcare a autonomiei persoanelor și a dreptului lor la auto-determinare. Toate acestea au fost rezumate de către Nozick într-o formulare succintă a doctrinei sale, după care „lăsând la o parte problema achiziției și cea a rectificării, am putea spune: [să cerem] de la fiecare în funcție de ceea ce el însuși alege să facă, și [să concedem]

¹ D. Mithaug, *Equal Opportunity Theory*, Thousand Oaks/London/New Delhi, Sage Publications Inc., 1996, cap. 4: *Freedom as Power*, p. 95; M.W. Van Wyk, *Equal Opportunity and Liberal Equality*, teză de doctorat susținută la Facultatea de Arte și Drept, Rand Afrikaans University, mai 2001, disponibilă on-line la <https://ujdigispace.uj.ac.za/handle/10210/72>, cap. 7: *Nozick's Entitlement Theory and Equality*. Expunerea care urmează se sprijină substanțial pe ideile conținute în aceste două texte.

fiecăruia în funcție de ceea ce el însuși face pentru sine (cel mai probabil cu ajutorul celorlalți în condiții contractuale) și ceea ce decid ceilalți să facă pentru el și să îi ofere din ceea ce le-a fost lor dat mai înainte (în condițiile acestei maxime) și nu au cheltuit ori transferat încă. În calitate de slogan, această regulă are defectele sale, după cum cititorul perspicace va fi observat. În consecință, pe post de rezumat și de simplificare semnificativă (și nu ca o maximă cu vreun înțeles independent), avem: De la fiecare după cum alege, fiecăruia după cum este ales.”¹

Conform interpretării lui Marius Willem Van Wyk, în lucrarea *Anarhie, stat și utopie*, Nozick urmărește să demonstreze trei lucruri: (1) că statul minimal este justificat și că el se dezvoltă în mod natural din starea de anarhie, deși doctrina anarhistă susține contrariul; (2) că orice stat mai extins decât statul minimal (*nightwatchman state*) va fi lipsit de legitimitate; (3) că statul minimal nu este doar singurul stat justificabil, ci și un ideal pentru care merită să luptăm.² Pentru el, starea originară este una de anarhie, care e starea naturală în care se găsesc indivizii deținători de drepturi. Aceștia constată apoi că ar fi în avantajul lor să se angajeze în acorduri reciproce pentru a se proteja de acțiunile potențial agresive ale celorlalți, ceea ce va conduce în cele din urmă la apariția statului minimal, ca un produs al înțelegerilor încheiate de indivizi cu scopul de a-și proteja persoana și posesiunile. Nozick afirmă explicit că „statul minimal este cea mai extinsă formă de stat care poate fi justificată. Orice stat mai extins înseamnă o încălcare a drepturilor oamenilor”³ Argumentul privitor la constituirea statului este de natură contractualistă, dar conform lui Nozick nu existența contractului este elementul fundamental al statului minimal, ci faptul că indivizii sunt considerați deținători de drepturi individuale.

Insistența lui Nozick asupra faptului că forma minimală a statului este singura tolerabilă vine din atașamentul său față de ideea de drepturi individuale, și cu deosebire de conceptul de drept de proprietate individuală, care face ca filosofia sa politică să fie centrată în jurul unei singure valori, care dobândește preeminență absolută. Nozick pornește de la premisa că indivizii au drepturi naturale, adică drepturi care nu sunt stabilite prin legislație, ci sunt mai degrabă drepturi morale și orice guvernământ este obligat să le respecte. Statul ia naștere fără să fie nevoie de consimțământul tuturor indivizilor, așa cum presupunea Locke, prin urmare nu există obligația morală de a te supune statului, ci doar obligația morală de a respecta

¹ R. Nozick, *op. cit.*, p. 160.

² M.W. Van Wyk, *op. cit.*, p. 174.

³ R. Nozick, *op. cit.*, p. 149.

drepturile naturale ale celorlalți. Ideea fundamentală este aceea că indivizii sunt deținătorii drepturilor, iar dreptul fundamental este acela de proprietate asupra propriei persoane, pe când dreptul de proprietate asupra altor lucruri, sau posesiuni, este privit ca un produs al tranzacțiilor în care indivizii se angajează în mod liber, respectând cele trei principii ale dreptății: (1) Principiul dreptății în achiziție, care privește modalitatea prin care lucrurile pe care nu le posedăm pot intra în posesia noastră; (2) Principiul dreptății în transfer, ce reglementează procesele prin care o persoană poate să transfere proprietăți unei alte persoane; (3) Principiul rectificării, care stabilește cum se pot corecta nedreptățile care pot apărea în achiziția și transferul proprietăților de-a lungul timpului.¹

Pentru Nozick, drepturile individuale nu pot fi concepute decât sub forma unor reguli stricte care să limiteze o eventuală intervenție în sfera privată a oricărui individ, adică în sfera vieții, libertății și proprietății. Drepturile astfel concepute nu stabilesc un rezultat final de genul reducerii numărului de încălcări ale drepturilor în societate, ci reprezintă mai degrabă reguli pe care trebuie să le respectăm în relațiile noastre cu ceilalți. Acestea se aplică tuturor indivizilor și constau în interzicerea formală a violenței, a agresiunii, a constrângerii sau a amenințării cu constrângerea, care sunt singurele comportamente care pot fi interzise, fiindcă altfel ar fi imposibil să fie enunțate drepturi egale și necontradictorii pentru toți indivizii. Un drept reprezintă, deci, libertatea de a acționa fără a fi constrâns de altcineva. Drepturile generale nu fac nimic altceva decât să interzică intervenția prin intermediul forței într-o acțiune protejată printr-un drept individual. Ideea de dreptate este strâns legată de o teorie a proprietății ca îndreptățire (*entitlement theory of justice*). În esență, arată Nozick, „principiul complet al dreptății distributive (*distributive justice*) spune pur și simplu că o distribuție este dreaptă dacă fiecare este îndreptățit să dețină ceea ce posedă în urma distribuirii.”²

Dar dacă repartitia proprietății este dreaptă numai în condițiile în care fiecare este proprietarul doar a ceea ce este îndreptățit să dețină, urmează că teoria dreptății ca îndreptățire este istorică, adică se poate decide dacă distribuția este dreaptă numai dacă ne referim la felul în care s-a produs ea realmente. Aceasta presupune necesitatea unei investigații de natură istorică a achiziției originare a dreptului de proprietate și a modului în care el a fost transferat de la un individ la altul. Dacă aceste procese au avut loc cu respectarea principiului dreptății în

¹ *Ibidem*, pp. 150-151.

² *Ibidem*, p. 151.

achiziție și a principiului dreptății în transfer, atunci proprietarul actual este îndreptățit să dețină ceea ce deține, indiferent de consecințele care decurg de aici pentru celelalte persoane. Redistribuirea avuției dinspre cei bogați către cei săraci prin intermediul unui sistem de impozitare, ca și orice alt sistem de taxare care depășește ceea ce părțile au stabilit că este strict necesar pentru întreținerea statului minimal sunt inacceptabile. Conform celor spuse de către Nozick, „din punctul de vedere al unei teorii a îndreptățirii, redistribuirea este o chestiune serioasă, deoarece implică, așa cum e cazul în realitate, o încălcare a drepturilor oamenilor [...] Impozitarea veniturilor provenite din muncă se găsește pe picior de egalitate cu munca forțată.”¹

Dacă într-o societate în care funcționează o redistribuire structurală, principiile de redistribuire se bazează în principal pe drepturile celui care primește, teoria lui Nozick are în vedere drepturile celui care dă. Drepturile individuale sunt drepturile pozitive de a face ceva, cum ar fi acela de a încheia contracte, iar în urma exercitării lor decurg drepturi de proprietate asupra lucrurilor care au făcut obiectul acțiunii respective. Nu numai că din punct de vedere moral caritatea forțată nu are nici o valoare, dar nu are cum să existe o obligație reală impusă prin forță de a ajuta pe cineva. Drepturile sociale așa cum sunt înțelese în genere, nu sunt drepturi, în sensul teoriei lui Nozick, ci chiar opusul lor, din moment ce creează obligații care violează drepturi individuale. Acesta este motivul pentru care impozitul este asimilat cu munca silnică: chiar dacă este lăudabil din punct de vedere moral să-ți ajuți aproapele, situația se schimbă radical atunci când ajutorul este reglementat juridic și impus cu forță.

Dreptatea socială în sens de redistribuire se situează astfel, după opinia lui Nozick, la antipozii adevăratei dreptăți. A pretinde din partea unei persoane să își sacrifice o parte din timpul său de muncă pentru a plăti un impozit destinat finanțării protecției sociale ori activităților de binefacere este totuna cu a o obliga să muncească pentru alții, iar această formă mascată de muncă forțată este o încălcare inacceptabilă a libertății persoanei, aproape la fel de rea precum sclavia. Dacă presupunem că distribuția inițială a proprietăților este una corectă, iar apoi indivizii încep să se angajeze în tranzacții, la un moment dat redistribuirea posesiunilor va începe să devină inegală. În aceste condiții, dacă tranzacțiile au avut loc într-o formă non-coercitivă, atunci redistribuirea finală rezultată trebuie de asemenea să fi considerată dreaptă, chiar dacă este una ilegală. Dacă cineva ar

¹ *Ibidem*, pp. 168-169.

dori să restaureze starea originală de egalitate, atunci ar trebui să recurgă la forță pentru a redistribui lucrurile pe care indivizii le dețin în mod legitim, iar dacă ar dori să evite de la bun început posibilitatea ajungerii la starea de inegalitate, atunci ar trebui să interzică transferurile legitime de proprietate între persoane. Ambele alternative sunt însă inacceptabile din punctul de vedere al teoriei lui Nozick.

Singura situație în care el consideră că redistribuirea forțată este permisă e aceea în care, investigând istoria modului în care un lucru a ajuns să devină posesiunea cuiva, descoperim că principiul dreptății în achiziție sau principiul dreptății în transfer au fost încălcate. În această eventualitate, principiul rectificării permite o redistribuire coercitivă cu scopul de a schimba situația și a reconstitui pe cât este posibil starea de lucruri în așa fel încât ea să fie cât mai asemănătoare cu aceea care ar fi apărut dacă primele două principii nu ar fi fost încălcate.¹ Spre exemplu, confiscarea abuzivă a proprietăților de către statul comunist justifică aplicarea principiului rectificării în scopul de a retroceda aceste proprietăți, ori de a acorda despăgubiri acolo unde acest lucru nu mai este posibil din diferite motive.

Din perspectiva teoriei dreptății ca îndreptățire, Nozick a criticat principiul diferenței propus de către Rawls, care constă în mod esențial din ideea unei echitabile distribuirii a beneficiilor și obligațiilor cooperării sociale. Trei motive îl determină să respingă acest principiu: (1) Ideea lui Rawls după care înzestrările și talentele (considerentele în funcție de care se accede la pozițiile sociale privilegiate) reprezintă doar niște consecințe întâmplătoare ale unor factori externi, pe care societatea are dreptul să le compenseze (dispunând astfel de ele ca de un fel de proprietate comună), ceea ce afectează respectul de sine al persoanelor autonome care dețin aceste înzestrări; (2) Nozick atacă presupuziția făcută de Rawls, după care înzestrările și abilitățile unei persoane sunt arbitrare din punct de vedere moral, argumentând că o persoană poate să fie îndreptățită să dețină ceva fără să fie neapărată nevoie să fi meritat să intre în posesia aceluia lucru, adică cineva este îndreptățit a avea un anumit talent fără ca acesta să-i fi fost atribuit pe baza meritelor personale; (3) În al treilea rând, el contestă recomandarea lui Rawls după care societatea ar trebui să se folosească de cei care au mai mult succes și de realizările lor în beneficiul celor care au o situație mai precară, deoarece acest tip de compensare ar contraveni principiului kantian după care nu avem voie să tratăm o ființă umană ca pe un mijloc, ci doar ca pe un scop.²

¹ M.W. Van Wyk, *op. cit.*, pp. 176-177.

² *Ibidem*, p. 178.

Din cele spuse până aici s-ar putea trage concluzia că doctrina lui Nozick nu lasă loc decât pentru acele măsuri de promovare a egalității de șanse care privesc simpla egalitate formală. Cu toate acestea, Van Wyk arată că există cel puțin două situații în care Nozick admite că sunt permise și intervenții de natură substanțială în scopul instituirii egalității șanselor, care însă presupun o oarecare extindere a limitelor acțiunii statului dincolo de varianta sa minimală.¹

Prima dintre acestea vizează situația în care este nevoie să fie aplicat principiul rectificării prin intermediul acțiunii afirmative cu scopul de a remedia urmările unor nedreptăți care au avut loc în trecut prin încălcarea principiilor dreptății în achiziție și în transfer. Se întâmplă adesea ca unii oameni să fure proprietatea altora, să îi înșele, să îi aducă la condiția de sclavi, să le ia produsele muncii, să îi împiedice a trăi așa cum doresc ori să îi excludă prin forță de la participarea în activitățile de schimb ale pieței.² Toate acestea constituie în mod evident nedreptăți, ceea ce ridică problema reparării lor și a ceea ce trebuie și poate fi făcut în mod legitim în acest sens, problemă care comportă o serie întreagă de interogații, după cum subliniază Nozick: Ce anume trebuie făcut pentru rectificarea nedreptăților? Ce obligații au cei care au comis nedreptatea față de cei a căror situație au înrăutățit-o prin acțiunea lor? Mai există obligații dacă se plătește o compensație imediat după ce nedreptatea a fost comisă? Ce se schimbă în situația în care beneficiarii nedreptății și cei afectați negativ de ea nu sunt implicați direct în actul injust, ci de exemplu urmași ai acestora? Un act injust față de cei care au săvârșit o nedreptate rămâne un act injust, ori poate fi considerat corect și îndreptățit? Care sunt limitele a ceea ce le este permis să facă victimelor nedreptății în scopul de a rectifica nedreptatea, inclusiv în cazul în care aceasta a fost comisă de către persoane ce acționează în numele statului? În fine, întrebarea care pare să fie cea mai importantă: până unde ar trebui să meargă cineva atunci când dorește să elimine consecințele unor nedreptăți comise în trecut?³

Nozick argumentează că, „dacă presupunem că (1) victimele nedreptății sunt într-o situație mai rea decât ar fi fost într-o altă situație [în care nedreptatea nu ar fi fost comisă - n.n., S.B.] și (2) este cel mai probabil ca aceia aflați în grupul cel mai puțin favorizat să fie victimele (sau descendenții victimelor) celor mai grave nedreptăți, cărora li se datorează compensații din partea acelor care au beneficiat de pe urma acelor nedreptăți (care e de presupus că sunt actualmente cei

¹ M.W. Van Wyk, *op. cit.*, p. 178.

² R. Nozick, *op. cit.*, p. 152.

³ *Loc. cit.*

mai bine situați în cadrul grupului, deși uneori cei care încalcă regulile fac parte dintre cei mai defavorizați), atunci o regulă generală aproximativă de corectare a nedreptăților ar putea fi următoarea: să organizăm societatea în așa fel încât să îmbunătățim condiția celui grup care a sfârșit prin a avea cea mai defavorabilă situație din întreaga societate, oricare ar fi el.”¹ După Nozick, această regulă nu poate avea decât un caracter general, iar formularea ei specifică pentru fiecare situație în parte trebuie să țină seama de circumstanțele istorice concrete ale acesteia, adică de modul precis în care s-a produs încălcarea principiilor dreptății în achiziție și în transfer, pentru a se putea lua măsurile reparatorii care se impun în acel caz particular.

Problema care rămâne să fie rezolvată este însă aceea a limitelor până la care trebuie să mergem pentru repararea unei nedreptăți trecute. Ea are în vedere punctul până la care este necesar să ne întoarcem în trecut pentru a investiga istoria nedreptăților săvârșite, iar Nozick nu oferă o regulă generală pentru rezolvarea acestei chestiuni. El admite că este necesară o investigație istorică, prin care să se estimeze cum anume ar fi arătat situația dacă nici o nedreptate nu s-ar fi comis, ceea ce înseamnă că trebuie mers până la descoperirea informațiilor relevante pentru ca estimarea să poată fi făcută cu acuratețe. Dacă ea nu corespunde cu starea reală de fapt, atunci trebuie ca aceasta să fie modificată până când ajunge să fie cât mai asemănătoare cu estimarea. Există cazuri în care sunt posibile mai multe estimări ale situației ipotetice, iar atunci trebuie făcută o alegere a aceleia care ar trebui să fie obținută în realitate prin acțiuni rectificatorii, caz în care pot fi luate în calcul și principii ale egalității substanțiale pe care Nozick le respinge în principiu.²

Conform interpretării propuse de către Bron Raymond Taylor, principiul rectificării în varianta propusă de către Nozick are o acțiune limitată de insistența sa asupra respectării principiului autonomiei persoanei, în privința a două aspecte importante: (1) principiul rectificării este aplicabil doar în măsura în care este posibil ca persoana care a încălcat principiile dreptății în achiziție și transfer (și nu urmașii acesteia, de exemplu) să fie obligată să ofere compensații celor care au fost victimele reale ale acestor încălcări (și nu urmașilor lor) și (2) principiul rectificării este aplicabil doar în acele situații în care este posibilă estimarea rezonabil de precisă a modului în care ar fi arătat distribuția posesiunilor în cazul în care nici o încălcare a principiilor dreptății în achiziție și transfer nu ar fi avut

¹ *Ibidem*, p. 231.

² *Ibidem*, p. 153, v. și nota *.

loc. Consecințele practice care decurg de aici sunt destul de limitative: (1) Este greu de crezut că principiul rectificării ar putea fi aplicat pentru a oferi compensații victimelor unor nedreptăți comise cu mai mult de o generație sau două; (2) Acțiunea afirmativă preferențială nu este justificată și permisă, cu excepția situațiilor în care este vorba de supraviețuirea persoanelor; (3) Acțiunea afirmativă care are în vedere grupuri nu este justificată și permisă deoarece încalcă drepturile individuale garantate de teoria îndreptățirii; (4) Aplicarea teoriei lui Nozick va proteja persoanele individuale împotriva nedreptăților și discriminărilor trecute sau prezente doar atâta vreme cât victima individuală și autorul individual pot fi identificați cu precizie.¹

Având în vedere aceste considerente, concluzia lui Van Wyk este că, din punctul de vedere libertarian al lui Nozick, acțiunea afirmativă este justificabilă cu deosebire în cazurile în care discriminările sau alte nedreptăți au avut loc relativ recent, iar victimele și autorii pot fi identificați. Accentul pus de acesta pe drepturile și libertățile individuale face ca principiul rectificării să nu fie aplicabil în cazul unor întregi grupuri și categorii sociale care au fost victime ale nedreptăților (cum este cazul abuzurilor săvârșite de către reprezentanții statului comunist din România împotriva unor întregi categorii sociale, economice sau etnice), deoarece pentru el doar indivizii, și nu grupurile pot fi considerați în mod legitim ca fiind victime.

Cea de-a doua situație se referă la ceea ce Nozick, în capitolul al V-lea din *Anarhie*, stat și utopie, numește „clauza lockeeană” (*the Lockean proviso*), cu referire la clauza condițională a dreptului de apropiere despre care vorbește John Locke în capitolul al cincilea al lucrării sale *Second Treatise on Government*.² Aici, discutând despre problema proprietății și a muncii, Locke arată că indivizii au dreptul de a dobândi posesiuni folosind în procesul muncii resurse pe care natura le oferă, însă ei pot face acest lucru numai în măsura în care rămâne o cantitate suficientă din acestea la dispoziția celorlalți oameni care ar putea avea nevoie de ele: „Nici luarea în posesie a unei parcele de teren, prin îmbunătățirea ei, nu reprezintă un prejudiciu la adresa altui om, de îndată ce rămâne încă suficient și la fel de bun, chiar mai mult decât ar putea folosi cel încă neîmproprietar. Astfel că nu a rămas mai puțin pentru ceilalți în urma acestei luări în posesie. Aceasta deoarece faptul că el a lăsat încă disponibil atâta cât pot

¹ B.R. Taylor, *Affirmative Action at Work. Law, Politics, and Ethics*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1991, p. 41, *apud* M.W. Van Wyk, *op. cit.*, p. 180.

² Cf. R. Nozick, *op. cit.*, pp. 175sq.

folosi ceilalți este tot așa ca și când nu ar fi luat nimic. Nimeni nu s-ar putea simți afectat de faptul că un om a băut apă, deși a luat o înghițitură bună, atâta vreme cât are pentru a-și potoli setea un întreg râu care a rămas la dispoziția sa. Iar situația terenului și a apei, acolo unde există ambele din belșug, este cu totul asemenea.”¹

După Locke, resursele naturale reprezintă în mod original proprietatea comună a tuturor indivizilor. Aceștia au dreptul de a-și investi forța de muncă (ce constituie proprietate privată, în virtutea dreptului natural de proprietate asupra propriei persoane) pentru a utiliza părți din proprietatea comună, pe care o transformă astfel în proprietate privată, pe care au dreptul natural de a o proteja de eventualele injoncțiuni ale celorlalți. Nozick a preluat ideea de proprietate asupra propriei persoane, ca și pe aceea a clauzei de apropiere și s-a folosit de ele pentru a nuanța principiul dreptății în achiziție, ajungând să formuleze propria versiune a clauzei, cu ajutorul căreia să putem stabili în care circumstanțe achiziția posesiunilor este îndreptățită.

În varianta lui Nozick, clauza lockeeană stabilește că, deși orice act de luare în proprietate afectează ceea ce poate fi considerat proprietate comună și astfel reduce posibilitățile și limitează drepturile celorlalți de a proceda la fel, el este acceptabil atâta vreme cât nu înrăutățește cu nimic situația celorlalți în raport cu starea în care nu ar fi existat nici un fel de proprietate privată: „Un proces care dă naștere în mod normal unui drept transmisibil de proprietate asupra unui lucru care mai înainte nu era proprietatea nimănui nu va fi acceptabil dacă poziția celorlalți, care prin aceasta nu mai au libertatea de a se folosi de lucrul respectiv, este înrăutățită pe cale de consecință.”² Clauza limitativă nu este însă absolută, deoarece Nozick arată că un individ este îndreptățit să ia în posesie un lucru de care și alții ar putea avea nevoie, în condițiile în care le oferă acestora compensații și prin aceasta situația lor nu se înrăutățește: „doar în cazul în care el nu oferă acestora compensații, luarea în posesie va fi considerată o încălcare a clauzei referitoare la principiul dreptății în achiziție și va fi una ilegală.”³

Nozick oferă câteva exemple extreme în care funcționează clauza limitativă. Astfel, o persoană nu poate lua în posesie singura sursă de apă dintr-un deșert, urmând ca apoi să îi taxeze pe cei care au nevoie de apă. De asemenea, nu îi este permis să perceapă o taxă nici în situația în care deține o sursă de apă, iar toate

¹ J. Locke, *Second Treatise of Government*, ed. R. Cox, Wheeling, IL, Harlan Davidson Inc., 1982, § 33.

² R. Nozick, *op. cit.*, p. 178.

³ *Loc. cit.*

celelalte seacă, în afară de a sa. În mod similar, proprietarul unei insule izolate nu are dreptul de a refuza unui naufragiat dreptul de acces pe insulă și de a considera că acesta îi încalcă dreptul de proprietate.¹ Toate aceste situații presupun recursul la clauza limitativă privind dreptul de apropiere și pun în evidență o trăsătură esențială a acesteia: rolul său esențial este acela de a limita drepturile de proprietate atunci când exercitarea acestora ar conduce la limitarea sau interzicerea accesului celorlalte persoane la condițiile de bază ale exercitării libertății. Clauza lockeeană se aplică, în viziunea lui Nozick, doar atunci când condițiile de subzistență ale celorlalți sunt înrăutățite prin recursul exclusivist la exercitarea unui drept de proprietate.²

Trebuie observat însă că Nozick este de părere că nu se poate face apel la clauza lockeeană decât pentru evitarea înrăutățirii stării cuiva, dar nu și pentru îmbunătățirea acesteia. Spre exemplu, arată el, un cercetător care sintetizat o nouă substanță care tratează eficient o boală și care refuză să o vândă altfel decât în condițiile stabilite de el nu poate fi obligat să procedeze altfel în virtutea clauzei limitative, deoarece el nu a înrăutățit situația nimănui prin acțiunile sale, lipsindu-i de ceea ce el însuși a luat în proprietate. Ceilalți sunt liberi să utilizeze aceleași ingrediente pe care el le-a folosit și să producă la rândul lor substanța respectivă, dacă au capacitatea de a o face. Tocmai această capacitate este aceea care produce diferența, însă ea nu este rezultatul unei luări în posesie a ceva ce mai înainte era proprietate comună, și deci nu face obiectul clauzei restrictive.

Din acest considerent, rezultă că acțiunea afirmativă destinată să egalizeze oportunitățile nu poate beneficia de sprijinul clauzei lockeene în acest sens, și deci nu este acceptabilă decât pentru evitarea înrăutățirii situației cuiva, nu și pentru îmbunătățirea ei. În general, acțiunea afirmativă este destinată să rezolve situații de inegalitate relative la anumite privațiuni, iar nu la problema supraviețuirii înseși, astfel că versiunea propusă de către Nozick a clauzei lockeene nu oferă prea multe argumente în sprijinul programelor de realizare a egalității de șanse prin intermediul acțiunii afirmative. Desigur însă că limitele de aplicabilitate ale clauzei depind în mare măsură de ceea ce se înțelege într-un context dat prin condiții minimale necesare supraviețuirii, astfel că ele pot fi subiectul unor interpretări destul de elastice. Spre exemplu, ea nu poate fi aplicată în cazurile în care este vorba de îmbunătățirea șanselor unor persoane de a ocupa poziții sociale privilegiate, cum ar fi locuri de muncă foarte bine plătite, dar am putea recurge la

¹ *Ibidem*, p. 180.

² M.W. Van Wyk, *op. cit.*, p. 182.

ea atunci când e vorba de locuri de muncă de nivel mai puțin elevat, necesare persoanelor care altfel nu-și pot câștiga existența, ori pentru măsuri elementare de protecție socială.¹

În consecință, abstracție făcând de aceste două situații în care pare permisă transcenderea statului minimal prin anumite forme de acțiune afirmativă, Taylor observă că „o evaluare nozickeeană a problemelor sociale prin prisma priorității ideii de autonomie ar putea oferi un fundament pentru acțiunea afirmativă cu scop de protecție, dar nu preferențială. Acest lucru nu este surprinzător, de îndată ce teoria sa a îndreptățirii este preocupată în realitate de egalitatea de șanse (înțeleasă ca incluzând egalitatea accesului legal la societatea de piață, dar nu în mod necesar și egalitatea oportunităților reale de dezvoltare a talentelor naturale). Tendința teoriei libertariene de a susține acțiunea afirmativă sub formă de măsuri de protecție, dar nu preferențiale face puțin probabil ca o teorie libertariană să ofere argumente morale în sprijinul acțiunii afirmative, cel puțin în forma în care această politică este practică în momentul de față.”²

În acest punct trebuie să atragem atenția asupra unui fapt, și anume acela că îndeobște se consideră că o concepție libertariană, precum aceea a lui Nozick, are drept categorie fundamentală ideea de libertate a individului. În cazul lui Nozick, însă, după cum subliniază Gerald Allan Cohen, deși lucrarea sa *Anarhie, stat și utopie* este considerată o expresie clasică a libertarianismului, „sugestia este înșelătoare. Aceasta pentru că angajamentul primordial al filosofiei sale nu este față de libertate, ci față de teza proprietății de sine (*self-ownership*), care susține că fiecare persoană este proprietara îndreptățită din punct de vedere moral asupra persoanei și capacităților sale și, în consecință, că fiecare este liber (din punct de vedere moral) să utilizeze acele capacități după cum dorește, în măsura în care nu se manifestă agresiv față de ceilalți.”³ Cohen consideră că pentru Nozick nu libertatea este condiția primordială din care derivă calitatea oamenilor de a fi proprietari de sine, deoarece el nu oferă nici o sugestie despre faptul că am putea cumva deriva proprietatea de sine din libertate. În realitate, faptul că individul este de la început considerat proprietarul legitim al persoanei sale este condiția originară din care derivă atât libertatea, cât și drepturile asupra corpului său și a abilităților sale.

¹ *Loc. cit.*

² B.R. Taylor, *op. cit.*, p. 43, *apud* M.W. Van Wyk, *op. cit.*, p. 182.

³ G.A. Cohen, *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 67.

Deoarece Nozick nu oferă în *Anarhie, stat și utopie* o analiză detaliată a noțiunii de proprietate de sine, și nici măcar o definiție explicită, Cohen încearcă să suplinească această carență arătând că „principiul libertarian al proprietății de sine afirmă că fiecare persoană se bucură, în ceea ce o privește, de drepturi exclusive de control și folosință, și prin urmare nu datorează nici servicii, nici bunuri nimănui altcuiva cu care nu a încheiat un contract pentru a i le furniza.”¹ Cel mai probabil, Nozick a derivat această idee din preceptul kantian după care indivizii trebuie să fie considerați întotdeauna drept scopuri în sine, și nu drept mijloace pentru atingerea altor scopuri: „ei nu pot fi sacrificați sau folosiți pentru realizarea altor scopuri fără consimțământul lor. Indivizii sunt inviolabili.”²

În aceste condiții, fiecare persoană deține în ceea ce o privește (sub formă de îndreptățire morală), toate acele drepturi pe care un stăpân de sclavi le are asupra unui sclav (sub formă de drept legal), și este moralmente îndreptățită să dispună de sine în același mod în care stăpânul unui sclav este îndreptățit legal să dispună de sclavul său.³ Aceasta nu înseamnă însă nicicum că Nozick ar fi cumva de acord cu existența sclaviei, cum greșit s-ar putea înțelege, din moment ce însuși principiul proprietății de sine exclude posibilitatea acesteia, deoarece nici un individ, în măsura în care este proprietar asupra sieși, nu poate fi în mod legitim transformat în posesiunea altcuiva. Ideea proprietății de sine nu înseamnă altceva decât că fiecare individ este proprietarul îndreptățit asupra corpului său, a talentelor, abilităților și înzestrărilor cu care se naște și, prin extensie, asupra produselor care rezultă din exercitarea legitimă a forței sale de muncă și a acestor talente și abilități.

În aceste condiții, susține Nozick, „a dispune de rezultatele muncii altuia este echivalent cu a îl priva de un număr de ore din timpul său și a-l constrânge să desfășoare diferite activități. Dacă oamenii te obligă să desfășori o anumită muncă sau să muncești fără plată pentru o anumită perioadă de timp, aceasta înseamnă că ei decid ce anume trebuie să faci și ce scopuri trebuie să servească munca ta, indiferent de deciziile tale. Acest proces prin care ei te privează de puterea de decizie îi transformă în proprietari parțiali asupra persoanei tale; le dă un drept de proprietate asupra ta.”⁴ Acest lucru, însă nu este permis în principiu deoarece ar încălca principiul proprietății de sine.

¹ *Op. cit.*, p. 12.

² R. Nozick, *op. cit.*, pp. 3-31.

³ G.A. Cohen, *op. cit.*, p. 68.

⁴ R. Nozick, *op. cit.*, p. 172.

Dar dacă individul este proprietarul de drept exclusiv asupra persoanei sale și a rezultatelor exercitării abilităților sale, atunci distribuirea averii și a beneficiilor în societatea considerată în ansamblu este o distribuire dreaptă dacă fiecare este îndreptățit să dețină ceea ce posedă, adică dacă a ajuns să aibă acel posesiuni prin acțiuni care nu încalcă principiul dreptății în achiziție și în transfer, precum și acela al rectificării. În consecință, distribuirea averii, a beneficiilor și a oportunităților este dreaptă, indiferent de cât de egală sau inegală se întâmplă să fie, oricât de corectă sau incorectă ni s-ar putea părea din punct de vedere intuitiv. Singurul lucru care contează este ca oamenii să fi ajuns să dețină ceea ce posedă într-o manieră consistentă cu principiile dreptății, ceea ce permite fără nici o restricție existența situațiilor în care unii oameni au mai mult decât alții, unii lezeși care au noroc sunt mai bogați decât cei care muncesc din greu, sau indivizi aflați în conflict cu morala o duc mai bine decât oamenii corecți și cinstiți.¹ De aici rezultă că inegalitatea poate fi gândită ca o stare perfect normală și care se bucură de îndreptățire indiscutabilă, iar egalitatea programatică în ceea ce privește averea, beneficiile, oportunitățile poate fi realizată numai cu prețul comiterii de nedreptăți, de îndată ce instituirea și menținerea unei stări de egalitate presupune încălcarea dreptului individual la proprietatea de sine.²

Conform teoriei dreptății propusă de Nozick, individul este îndreptățit să dețină tot ceea ce a dobândit prin exercitarea înzestrărilor sale ori prin schimburi legitime cu ceilalți, ceea ce nu mai lasă loc pentru nici un fel de intervenție colectivă în favoarea celor care sunt mai puțin avantajati, deoarece numai persoanele individuale au libertatea de a decide dacă doresc sau nu să ofere ajutor celor care au nevoie de el. Din această perspectivă, nu există nici o obligație morală de a veni în ajutorul celor defavorizați, deoarece fiecare persoană ajunge să aibă parte de ceea ce merită, ca o consecință a acțiunilor proprii: fiecare merită situația în care se găsește, deoarece ajung aici în virtutea capacității proprii de autodeterminare. Aceasta se întâmplă, consideră Mithaug, deoarece viața socială este înțeleasă ca o succesiune de tranzacții între indivizi care urmăresc atingerea unor scopuri corespunzătoare diferitelor capacități de care dispun. Diferențele dintre indivizi în ceea ce privește capacitățile, șansele și rezultatele sunt considerate ca fiind responsabilitatea acestora, iar fiecare dintre ei arată că își asumă această responsabilitate prin faptul că se angajează în tranzacții cu scopul

¹ Ed. Feser, *Robert Nozick (1938-2002)*, în „Internet Encyclopedia of Philosophy”, disponibil online la <http://www.iep.utm.edu/nozick/>.

² M.W. Van Wyk, *op. cit.*, p. 183.

de a-și îmbunătăți capacitatea de a obține ce doresc în viață. Faptul că indivizii diferă în ceea ce privește capacitățile și oportunitățile nu trebuie privit ca o nedreptate, iar intervențiile colective pentru corectarea acestei situații sunt ilegiteime deoarece presupun încălcări ale libertății și dreptului la auto-determinare ale persoanei.¹

Drepturile individuale nu constituie, după Nozick, ceva cu care indivizii sunt înzestrați de la început, în virtutea unui principiu normativ universal, ci sunt câștigate de către fiecare membru al societății, deoarece ele emană din tranzacțiile specifice în care se angajează aceștia în mod voluntar, în care fiecare parte cedează o parte din resursele sale în schimbul unei părți din ceea ce posedă celălalt. Legitimitatea tranzacțiilor vine din faptul că fiecare parte este de acord să respecte drepturile celeilalte într-o anumită sferă a domeniului resurselor și oportunităților, în schimbul recunoașterii drepturilor sale în altă sferă. Rezultatul acestei situații, arată Mithaug, este acela că oportunitățile trebuie gândite ca drepturi și obligații: dreptul lui X la oportunitatea 1 depinde de responsabilitatea lui Y de a-i permite lui X accesul la ea, în timp ce dreptul lui Y la oportunitatea 2 depinde în același fel de responsabilitatea lui X de a-i permite accesul la aceasta. Indivizii sunt de acord să își respecte reciproc drepturile cu privire la distribuția oportunităților și la accesul la diferite resurse. Echitatea se definește ca situația în care distribuirea oportunităților s-a realizat în urma acordului părților, iar oportunitățile de care dispune fiecare individ îi aparțin în mod îndreptățit deoarece au fost dobândite în acord cu principiile dreptății în achiziție și transfer. Nu există nici o altă modalitate îndreptățită de distribuire a oportunităților, deoarece orice altă procedură ar viola un acord anterior la care s-a ajuns pe calea unei tranzacții liber consimțite între parteneri egali.²

În situația în care, pentru Nozick, ceea ce este recunoscut ca fiind dreptul unei persoane este ceea ce ea reușește să dobândească prin tranzacții libere cu ceilalți, iar ceea ce se negociază în aceste tranzacții depinde de capacitățile persoanei și de facultatea sa de auto-determinare, atunci urmează că dacă o persoană nu dispune de capacitățile și de șansa de a-și schimba viitorul prin negocierea unei noi oportunități cu ceilalți, atunci nu va putea să-și asigure oportunitatea respectivă. În consecință, arată Mithaug, persoana respectivă nu va fi îndreptățită să pretindă accesul la oportunitatea respectivă, ca la un drept al ei, iar ceilalți nu vor avea nici o obligație de a-i respecta dreptul la aceasta. Deoarece

¹ D. Mithaug, *op. cit.*, p. 95; R. Nozick, *op. cit.*, pp. 159-160.

² D. Mithaug, *op. cit.*, p. 96.

În acest fel anumite persoane sunt private de anumite șanse, din cauza faptului că nu dispun de capacitățile necesare pentru a-și asigura accesul la ele prin negociere cu ceilalți, ele nu pot pretinde că există o discrepanță între ceea ce li s-ar cuveni de drept și ceea ce dețin în fapt, și nu au nici un drept de a cere ca această discrepanță să fie eliminată de către societate. Indivizii sunt îndreptățiți să posede doar acele lucruri și să aibă acces la acele oportunități pe care sunt capabili să și le procure singuri, utilizându-și în mod liber înzestrările naturale și angajându-se în tranzacții legitime cu ceilalți. Ceea ce nu pot obține prin propriile puteri, nu sunt îndreptățiți să aibă. Drepturile unei persoane sunt acele oportunități pe care îi poate determina pe ceilalți să i le respecte în virtutea capacităților sale de negociere, iar obligațiile sale reprezintă ceea ce ea însăși trebuie să admită și să respecte în ceea ce privește pretențiile celorlalți. Dacă o persoană negociază cu o alta de pe poziții care sunt în mod legitim mai puternice, atunci raportul drepturi-obligații care se va institui, deși va fi unul dezechilibrat, va fi totuși întru totul legitim, ceea ce înseamnă că persoana respectivă este perfect îndreptățită să beneficieze de oportunități mai bune decât cealaltă.¹

Consecința acestui mod de a înțelege dreptatea este aceea că singurul mod în care un individ poate dobândi bunuri sau își poate îmbunătăți șansele în viață este angajarea în tranzacții libere cu ceilalți. Nozick arată că „nimeni nu are drepturi la ceva dacă aceasta presupune lucruri sau acțiuni asupra cărora alți indivizi au drepturi. Drepturile și îndreptățirile altora asupra unor lucruri particulare (acest creion, propriul corp și așa mai departe), precum și modul în care ei decid să se folosească de aceste drepturi și îndreptățiri determină mediul extern al fiecărui individ și mijloacele care îi stau la dispoziție. Dacă scopurile sale presupun utilizarea unor mijloace asupra cărora alții au drepturi, atunci el trebuie să își asigure cooperarea voluntară a acestora.”²

Dar dacă fiecare este îndreptățit să aibă doar ceea ce a reușit să dobândească în mod legitim prin propriile puteri, iar unicul mod în care distribuirea proprietății și a oportunităților poate fi modificată este angajarea liberă în tranzacții a indivizilor, atunci urmează că, indiferent de faptul că oportunitățile pot fi inegal distribuite, nu este permisă nici o acțiune a societății pentru corectarea acestei situații. Ceea ce deține fiecare în materie de bunuri sau oportunități este ceea ce a reușit el însuși să dobândească, adică tot ce este îndreptățit să dețină, atât din punct de vedere legal, cât și moral, cu alte cuvinte, fiecare are parte de ceea ce merită.

¹ *Loc. cit.*

² R. Nozick, *op. cit.*, p. 238.

Cei care au parte de oportunități mai bune, se află în această situație deoarece s-au dovedit mai capabili să și le procure, iar cei care au mai puține drepturi și mai puține oportunități sunt aceia care au fost mai puțin capabili de a și le asigura prin tranzacții cu ceilalți membri ai societății, din cauza înzestrărilor naturale mai precare, a abilității limitate de negociere ori a faptului că au depus mai puține eforturi în acest sens. Din punctul de vedere al teoriei lui Nozick, singurul mod acceptabil prin care această stare legitimă de fapt poate fi modificată, iar situația celor mai puțin favorizați îmbunătățită este prin acțiunea individuală voluntară a celor care sunt mai bine situați economic și social. Nu este permisă nici acțiunea colectivă, nici obligarea acestora din urmă să ia măsuri pentru egalizarea oportunităților, singura modalitate acceptabilă fiind tot angajarea în tranzacții individuale libere. Este posibil ca în urma acestor tranzacții să aibă de câștigat nu doar cei defavorizați, ci și cei care doresc să îi asiste, cel puțin în privința gratitudinii, deferenței și a prestigiului social.¹

Trebuie observat în încheiere, după cum accentuează și Cohen, că, deși inegalitatea în ceea ce privește posesiunile ori șansele nu este moralmente condamnabilă din punctul de vedere al teoriei lui Nozick, iar existența ei nu permite nici un fel de măsuri colective de îndreptare a situației, el nu descurajează nicidecum inițiativa individuală a persoanelor care doresc să întreprindă acțiuni pentru corectarea ei.² Oricine e liber să considere că este greșit din punct de vedere moral să nu îi ajuti pe cei defavorizați și că a nu face acest lucru este blamabil, însă e la fel de liber să creadă contrariul. Din acest motiv, nimeni nu are dreptul de a acționa pentru egalizarea șanselor decât în nume propriu și cu resurse proprii, fapt pentru care teoria lui Nozick interzice impozitarea forțată și alte forme prin care inegalitățile sunt eliminate prin acțiunea colectivă constrângătoare a statului, care e defavorabilă unor persoane, și prin aceasta le încalcă drepturile. Nozick nu încurajează oamenii să se bucure că există inegalități, ci doar constată că acestea există, și că nu sunt ilegitime dacă nu se încalcă principiile dreptății atunci când ele apar. El nu îndeamnă pe oameni să refuze să îi ajute pe cei defavorizați, ci doar subliniază că această acțiune trebuie să fie produsul inițiativei private a individului, și nu a acțiunii statului, care ar încălca astfel libertățile și drepturile persoanelor. Principiul proprietății de sine arată că fiecare om ar trebui să fie liber să facă tot ceea ce dorește cu sine însuși și cu ceea ce deține legitim, atâta timp cât nu afectează negativ libertatea celorlalți, și deci el e liber să

¹ D. Mithaug, *op. cit.*, p. 98.

² G.A. Cohen, *op. cit.*, p. 68.

acționeze pentru egalizarea șanselor și pentru a oferi compensații celor defavorizați, dacă el însuși decide în mod liber că dorește să facă acest lucru, însă statul ori societatea nu au nici un drept de a-l constrânge să facă aceasta împotriva voinței sale.

PROBLEMATICA IDEOLOGIEI ÎN FILOSOFIA CONTEMPORANĂ¹

1. O ideologie este un set de idei, convingeri și atitudini, susținute în mod conștient sau inconștient, care reflectă sau modelează fie înțelegerea corectă, fie conceperea eronată a lumii sociale și politice. Ea servește pentru a recomanda, justifica sau gira o acțiune colectivă ce are drept scop fie conservarea, fie schimbarea instituțiilor și practicilor politice. Conceptul de ideologie este în mod inevitabil înțeles în două sensuri contrarii. Primul este peiorativ, și se referă la situația existenței unui sistem de gândire (politică) deformată, istoric determinată, care impune anumite relații de dominare, și în raport cu care ideologia funcționează ca o un instrument de critică și demascare. Cel de-al doilea este non-peiorativ și înțelege prin ideologie un set de idei și simboluri culturale, constituite în deobște într-o construcție cu caracter sistematic, prin filtrul cărora oamenii percep, înțeleg și evaluează realitățile sociale și politice în general.

În cea de-a doua categorie există o altă distincție. O serie de analiști consideră că este posibil un studiu al ideologiilor neutru din punct de vedere al valorizării, care să stabilească faptele în mod științific, descriind modul în care convingerile politice reflectă lumea socială și îi determină pe oameni să întreprindă anumite acțiuni în contextul acesteia. Alții susțin că ideologia induce anumite sensuri și anumite criterii de valorizare în mod esențial nedeterminate în modalitatea de conceptualizare a lumii sociale, astfel încât ideologia este mai degrabă un mijloc de modelare al lumii sociale, decât unul de reflectare a ei.

2. Studiul ideologiilor a debutat cu încercarea contelui Antoine Destutt de Tracy (1754-1836), un materialist de factură senzualistă care, în lucrarea sa *Éléments d'idéologie* (1803-1815), încearcă să edifice o știință sistematică a ideilor, distingându-le de prejudecăți. Acest sens al termenului „ideologie” nu mai este utilizat astăzi, întrucât cea care s-a impus este concepția marxistă asupra ideologiilor, care a avut un impact considerabil asupra înțelegerii și cercetării

¹ Text publicat în „Analele Universității Spiru Haret”, Seria „Studii de Filosofie”, nr. 6, 2004.

ulterioare a acestora, însă a și direcționat cercetarea pe un drum înfundat. În lucrarea lor *Ideologia germană* (1846), Marx și Engels au pus în evidență aspectul critic al ideologiei. Importanța viziunii marxiste rezidă în punerea accentului pe modul în care practicile socio-economice produc și determină în mod decisiv ideologiile (cu referire specială la cele capitaliste), precum și în evidențierea eficienței cu care aceste sisteme de gândire direcționează energiile oamenilor și modelează instituțiile.¹ Din punct de vedere ontologic, explicarea ideologiei se sprijină pe axioma fundamentală după care existența determină conștiința. Din punct de vedere epistemic, ideologia este înțeleasă ca un caz particular de reflectare în conștiință a existenței umane alienate, dezumanizate și parțiale, ce este determinată de o reprezentare eronată a realității.² Cu toate acestea, nu toată gândirea este ideologică. Ideologia apare în context istoric, ca o reflectare deformată a contradicțiilor materiale ale modului de producție capitalist și constituie doar un tip de gândire determinată social, deși unul foarte convingător. Reprezentarea deformată a caracterului real al relațiilor sociale este astfel atât o necesitate istorică (datorită naturii condiționate a gândirii umane), dar și o funcție a ideologiei (interpretată acum ca premeditat manipulatorie). Identificând acest ultim aspect, Marx a subliniat faptul că ideologia este o reflectare, și în sine o formă, a relațiilor de putere și exploatare, materializate în contradicțiile sociale cărora le dau naștere condițiile materiale. Clasa dominantă (burghezia) era beneficiară a ideologiei deoarece ea servea propriile sale interese (perpetuarea statutului său de clasă dominantă) prin răstălmăcirea stărilor de lucruri reale caracteristice capitalismului. Inițial, Marx s-a folosit în explicația sa de analogia cu imaginea în oglindă ce se obține în *camera obscura*, pentru a ilustra această distorsiune și pentru a distinge ideologia de eroare sau iluzie. În analiza sa, el nu vede ideologia ca pe o reflectare directă a unei realități distorsionate, ci ca pe o inversare a acestei distorsionări, astfel încât componentele represive caracteristice ale economiei capitaliste sunt prezentate ca având conotații pozitive, după cum, de exemplu, modalitatea în care omul devine captiv al relațiilor schimbului de bunuri este denumită comerț liber.

O consecință a acestei interpretări rezidă în faptul că Marx opune ideologiei conștiința autentică, adevărată. Funcția ideologiei este înșelarea, manipularea însă conștientizarea critică a acestui fapt reprezintă un pas esențial pentru eliminarea sa. Prin urmare, ideologia este pentru Marx un fenomen efemer, și de îndată ce

¹ Cf. K. Marx, F. Engels, *The German Ideology*, London, Lawrence & Wishart, 1971, cap. 6, 7.

² *Ibidem*, cap. 3.

practicile economice și sociale care îi dau naștere vor fi abandonate, și ea va dispărea. O altă consecință este asocierea ideologiei cu puterea și dominația: pentru mulți cercetători, teza „ideologiei dominante” identifică aspectul esențial al ideologiei în impunerea unei viziuni asupra lumii și societății care are un caracter specific, de clasă. Astfel, pentru Antonio Gramsci, un influent marxist italian, ideologiile sunt suprastructuri, construite și consolidate prin acțiunea intelectualilor.¹ Această perspectivă vine să înlocuiască modelul în care ideologia este impusă prin forța unei clase dominante, cu acela în care se vorbește de o cultură integratoare în sens larg, care produce o ideologie. În acest sens, ideologia include arta, religia, literatura, dreptul, permițând analizei să evite reduccionismul la factorul economic. Înțeleasă astfel, ideologia asigură hegemonia unei clase dominante asupra majorității prin obținerea unui consimțământ, a unei aderări care are un caracter determinat istoric. Atributele organizaționale ale ideologiei (noțiunile de practică și acțiune) sunt încorporate în această perspectivă mai largă, care evită astfel și concluzia după care ideologiile sunt fenomene efemere, care pot dispărea în condițiile modificării circumstanțelor economice și sociale. În acest sens, ele nu dispar, ci doar se modifică.

Un alt interpret marxist, Louis Althusser, a dus mai departe această tendință de a analiza ideologia prin ea însăși.² El i-a recunoscut funcția disimulatoare și manipulatorie, dar a pus accentul mai mult pe aceea integrativă, de constituire în cazul individului a sentimentului de identitate cu grupul său social, cu care împărtășește o anumită ideologie. În aceste condiții, atât înțelegerea corectă, cât și aceea greșită a unei realități operează împreună pentru asigurarea coerenței unui grup social. După Althusser, toate clasele sociale produc ideologii, care sunt considerate ca fenomene materiale permanente în cadrul societății, ce au o existență obiectivă a cărei formă și substanță o constituie practicile și ritualurile sociale. Ideologia este o reprezentare „imaginară” a realului, însă în același timp o relație „trăită” între indivizi și condițiile existenței lor, o „nouă realitate”. Pornind de la analizele marxiste anterioare, Althusser consideră că funcția de creare a ideologiilor aparține cu precădere statului, care utilizează „aparate ideologice de stat” în scopul de a asigura dominația și perpetuarea *status quo*-ului, a ordinii existente și a relațiilor sale de producție.

¹ A. Gramsci, *Selections from Prison Notebooks*, London, Lawrence & Wishart, 1971, cap. 3.

² Vide L. Althusser, *Essays on Ideology*, London, Verso, 1984.

3. Limitările la care sunt supuse interpretările marxiste asupra ideologiei derivă din restrângerea înțelesului acestui concept la un mod cu totul specific de a gândi asupra politicii și societății, astfel că atunci când vorbim despre ideologie, ne referim la: a) o reflectare în gândire a existenței unor clase sociale istoric determinate; b) o formă pervertită sau greșit concepută a conștiinței, lipsită de legătură cu realitatea socială și materială; c) opusul a ceea ce trece drept adevărul social, care fie va înlocui ideologia, fie va exista alături și în paralel cu aceasta, în forma adevărului științific. Deși nici una dintre aceste perspective nu a fost susținută, în forma lipsită de nuanțe prezentată mai sus, de către nici unul dintre gânditorii marxiști importanți, ele sunt prezente în discursurile marxizante, în formele „vulgarizatoare” ale marxismului, din presă sau literatură.

Alături de interpretarea marxistă, temele de mai sus au fost utilizate sau criticate în diverse maniere. Ideea lui Althusser, după care ideologia trebuie cercetată independent de vreun ipotetic temei material al său se găsește în punctul de întâlnire dintre interpretările marxiste și cele nemarxiste, care preferă să privească ideologia ca fenomen ce merită studiat în el însuși, mai degrabă decât a fi considerat un epifenomen al unor realități sociale și economice.

Astfel, Karl Mannheim, nemulțumit de o serie de aspecte ale interpretării marxiste, a păstrat totuși, în lucrarea sa *Ideologie și utopie* (1929), ideea marxistă a originii sociale și istorice a gândirii, punând în legătură sensul unei idei nu cu legile logice, ci cu geneza respectivei idei.¹ Cu toate acestea, el nu este de acord cu faptul că ideologia este o reflectare a unei distorsionări istoric determinate a realității, considerând că ea este un produs complex al unor grupuri sociale diferite, care împărtășesc aceleași experiențe. Cunoașterea este un proces de cooperare a acestor grupuri, iar discursul politic poate fi analizat printr-o punere în lumină a motivațiilor situaționale raționalizate care sunt atributele unui inconștient colectiv. Aceste motivații pot da naștere la două tipuri de discurs: ideologia și utopia. Ideologia denumeste gândirea determinată de interese a grupurilor dominante și vizează conservarea *status quo*-ului, având o funcție de stabilizare. Ea prezintă două forme: o formă particulară, situată la un nivel psihologic, în care ideologia este recunoscută ca minciună sau eroare și o formă totală, situată la nivel socio-istoric, în care este implicat întregul *Weltanschauung* al unui grup. La rândul său, utopia reprezintă o teorie care pune accentul pe transformarea societății și, dat fiind acest deziderat, cel mai adesea prezintă o perspectivă eronată

¹ Cf. K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, London, Routledge, 1936.

asupra acesteia, deoarece tinde să-i pună în lumină doar aspectele negative. Această distincție a lui Mannheim este ea însăși discutabilă, de îndată ce atât ideologia, cât și utopia pot fi forme complementare ale unei interpretări inconștiente, orientate către acțiune, a unei realități social-istorice.

Mannheim sugerează că analiza ideologiei constituie o sarcină fundamentală metodologică a științelor sociale. El critică ideea marxistă după care odată contradicțiile sociale eliminate, ideologia dispare, lăsând locul unei conștiințe sociale autentice și pune în lumină caracterul pronunțat ideologic al marxismului însuși. Cu aceasta, el a deschis drum către o abordare epistemologică specifică a ideologiei, care pleacă de la ideea că „întreaga cunoaștere istorică este o cunoaștere relațională, astfel încât ea poate fi formulată numai cu referire la poziția observatorului”¹. În aceste condiții, întrebarea care se ridică este cum anume poate fi depășit relativismul implicat în recunoașterea faptului că toate punctele de vedere sociale sunt ideologice și nu vehiculează valori unanim și obiectiv recunoscute. Răspunsul la această întrebare este greu de dat, atâta vreme cât relativismul este în mod frecvent asociat cu o perspectivă epistemologică ce tratează fiecare aserțiune din perspectiva intrinsecă a adevărilor logice și universale pe care le conține. În aceste condiții, Mannheim propune să înlocuim perspectiva relativistă cu una relaționistă, obținând astfel o metodologie de evaluare care să surmonteze limitările ideologiei. El este influențat aici de holismul caracteristic teoriei gestaltiste, care accentuează asupra interconexiunilor reciproce sistemice dintre tipurile de gândire care sunt localizate istoric și spațial. Intelectualii, adică indivizii care se pot delimita de situarea lor istorică și socială, pot îngloba puncte de vedere divergente într-un relaționism flexibil și dinamic, evidențiind validitatea și finalitatea acestora. În locul unui relativism care nu pune problema valorii, incapabil să discrimineze între diferite puncte de vedere închise și statice, Mannheim propune o sociologie a cunoașterii cu valențe valorizatoare. Aceasta din urmă utilizează un concept mai lax de adevăr, obținut prin aproximări și demersuri de factură critică întreprinse asupra multiplelor perspective prezente într-o societate dată.

3. În cele din urmă, chiar și Mannheim a căutat o cale de transcendere a ideologiei, acceptând caracterul său inevitabil, dar argumentând în favoarea unei noi obiectivități, alături de ea. Cercetătorii din perioada de la jumătatea secolului

¹ *Ibidem*, p. 71

al XX-lea, influențați de ideea lui Mannheim, după care ideologia este un dat social și politic ubicuu, nu aspiră către descoperirea unei astfel de obiectivități, ci își abordează obiectul ca pe un produs conștient, atestabil empiric, al grupurilor sociale, care poate fi evaluat rațional print-o analiză din exterior. Metodologia utilizată, mai ales de către cercetătorii americani, este una neo-pozitivistă, individualistă, funcțională, concentrată mai degrabă asupra fenomenelor individuale concrete ale uneia sau alteia dintre ideologii, mai degrabă decât asupra conceptului de ideologie. Ei consideră că ideologiile au un caracter necesar, adesea benefic din punct de vedere social și că sunt distincte de alte tipuri de gândire din societate sau despre societate. S-au evidențiat două direcții principale de interpretare.

O primă tendință este reprezentată de Daniel Bell¹ și Giovanni Sartori², care restrâng conceptul de ideologie pentru a denumi sisteme de idei, închise și de o mare coerență, adesea caracterizate de aspecte extremiste pasionale, care acționează ca niște pârgii sociale. Ele sunt niște construcții ideatice raționale, deductive, care au adesea scopuri retorice și sunt văzute prin contrast cu sistemele de convingeri politice de tip empiric și pragmatic. Dată fiind această distincție, Bell prevede „sfârșitul ideologiilor” în calitate de constructe cu valențe pasionale, afective și impermeabile la influențe exterioare, locul lor urmând a fi luat, cel puțin în occident, de pluralismul perspectivelor asupra societății, din care dispar extremismele.

Cea de-a doua perspectivă, mult mai influentă consideră că ideologiile sunt atotcuprinzătoare și omniprezente, ele însemnând toate sistemele relativ coerente de simboluri culturale (idei, convingeri, atitudini) care sunt orientate către acțiune, și a căror funcție este de a interpreta sistemul politic și de a justifica acțiunea politică destinată fie să conserve, fie să schimbe instituțiile și procedurile politice. Această abordare accentuează asupra faptului că ideologiile sunt viziuni promovate în mod conștient de către anumite categorii de indivizi sau de către grupuri conducătoare care le impun unor astfel de categorii. În acest mod, comportamentul individual este organizat și integrat prin intermediul acestora construcții cognitive raționale (considerate mai degrabă ca produse ale unei selecții simplificatoare, decât ale unei distorsionări a adevărului) și de asemenea

¹ D. Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Glencoe, Free Press, 1960.

² G. Sartori, *Politics, Ideology and Belief Systems*, în „American Political Science Review”, nr. 63, 1969, pp. 398-411.

manipulat prin evaluarea opțiunilor de acțiune în lumea socială. Studiul ideologiilor este non-evaluativ și diferă de abordarea marxistă prin aceea că respinge juxtapunerea dintre ideologie și știință, deoarece contestă funcția ideologiei de distorsionare a adevărului, despre care vorbesc marxiștii. Știința este chemată să interpreteze, nu să înlocuiască ideologia. Sunt considerate ideologii o serie întreagă de perspective, de la socialism, social democrație, liberalism, până la conservatorism și fascism. Alte doctrine, precum feminismul, ecologismul sau naționalismul pot fi interpretate ca ideologii, însă cel mai adesea le lipsește caracterul cuprinzător și sistematic al acestora. În fine altele, precum anarhismul sau libertarianismul nu pot fi considerate drept ideologii, deoarece nu au coerență și sunt lipsite de exhaustivitate. În cadrul acestei de-a doua maniere de interpretare poate fi încadrată antropologia lui Claude Lévi-Strauss¹, ca și antropologia culturală a lui Clifford Geertz, care demonstrează afinitate, deși nu identitate cu această concepție sistemică asupra ideologiei.² Pentru Levi-Strauss, miturile, dar și ideologia în calitate de mit modern, manifestă o logică internă și poartă un înțeles vehiculat în mod inconștient. Spre deosebire de Althusser, el consideră ideologia ca fiind de ordinul gândirii, distinctă de realitatea obiectivă, dar la fel cu acesta, afirmă că ea capătă sens numai în relație cu ceva de ordinul trăirii, cu realitatea experimentată. Pentru Geertz, o ideologie este un sistem structurat de simboluri culturale, cu funcție cognitivă și expresivă, care este interpenetrat de procese sociale și psihologice, pe care le organizează în modele (*patterns*) dătătoare de sens. Aspectele sale sistemice sunt „hărți ale realității sociale problematice” care fac posibile acțiunile îndreptate spre un anumit scop și îndeplinesc o funcție integrativă, indiferent dacă aceste „hărți” sunt exacte sau nu. În aceste condiții, relația dintre ideologie și lumea reală nu mai este atât de importantă din punct de vedere metodologic, precum era pentru marxiști. Ideologia este văzută ca un întreg cultural care îndeplinește o serie de funcții sociale necesare.

4. În Statele Unite, cercetătorii au interpretat ideologia aproape întotdeauna fără a o pune în relație cu elementele sale inconștiente, care îl separă pe actorul politic și gândirea acestuia de modul în care analistul percepe aceste aspecte, dar

¹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, trad. rom. J. Pecher, București, Editura Politică, 1978.

² C. Geertz, *Ideology as a Cultural System*, în D.E. Apter, *Ideology and Discontent*, New York, Free Press, 1964.

nu au luat în calcul nici argumentele hermeneutice care neagă valabilitatea epistemologică a unei astfel de separații. Hermeneutica a modificat perspectiva asupra ideologiei deoarece consideră că nu au sens întrebări precum cele referitoare la posibilitatea și modul de acces la adevărata realitate sau la modalitatea de evitare a iluzionărilor. În consecință, acțiunea și discursul social sunt considerate ca lipsite de un înțeles obiectiv, întrucât sunt întotdeauna experimentate în contextul unui mediu interpretativ în care se găsește observatorul. Polisemia cuvintelor impune luarea în seamă a contextelor separate în care se găsesc autorii și receptorii discursului ideologic, fapt ce îi determină să-i atașeze înțelesuri diferite. Vorbind despre decontextualizarea textelor, considerate ca obiecte separate de autorul lor și de lumea acestuia, ca și de „surplusul de sens” pe care îl poartă cuvintele, teoreticieni precum Paul Ricoeur recunosc funcția pe care o are ideologia, de a realiza o „închidere (limitare) a interpretării”, fără de care nu este posibilă dobândirea conștiinței de sine, a unei reprezentări de sine și a unui sens, dar nici integrarea socială. Deși este posibilă o distanțare critică în raport cu închiderea pe care o realizează ideologia, ea nu poate fi niciodată completă. Ideologia este acum considerată separat în raport cu circumstanțele constituirii sale, dar interpretarea sa este îmbogățită cu aducerea în discuție a elementelor inconștiente și intenționale. Inconștientul ideologic nu este în mod necesar o conștiință deformată. Caracterul peren al ideologiilor derivă din infinita bogăție a imaginației umane, și totuși orice tentativă de interpretare a lor este dublată de conștientizarea caracterului lor temporal și purtător de valori.

Relația hermeneuticii cu teoria limbajului este crucială. Analiza ideologiilor a fost impulsionată de ideile lui Wittgenstein și Ferdinand de Saussure. Conceptul de joc de limbaj formulat de Wittgenstein conduce la ideea că limbajul, cuvintele pot mai degrabă să modeleze, decât să reflecte realitatea, într-un sistem ce reflectă regulile gramaticale. Semiologia lui Saussure (studiul semnelor) sugerează la rândul său că relația dintre semne și înțelesul lor este una arbitrară, însă acest înțeles poate fi impus cuvintelor prin organizarea lor în modele (*patterns*) specifice. În aceste condiții, proximitatea mutuală a cuvintelor le stabilește sensul. Funcția critică a ideologiei este diminuată prin considerarea ei ca un text produs în mediul social, în care înțelesul este legat de uzajul și forma cuvintelor, care nu doar reprezintă, ci influențează practicile din lumea istorică și socială reală. Analizii discursului se concentrează asupra acestor idei, însă leagă studiul limbajului ca fenomen social de tema marxistă a ideologiei ca instrument de dominare. Închiderile (limitările) de sens reușite la nivelul limbajului reflectă

relațiile de putere dintre utilizatorii săi, astfel că limbajul este un mediu prin care poate fi acordată legitimitatea politică unor grupuri, în mod deschis sau, cel mai adesea prin disimulare inconștientă.

Din perspectiva teoriei politice, este posibilă o îmbinare a cercetării conținuturilor explicite și sistematice ale dezbaterii ideologice cu o investigare a limbajului pentru decodificarea mesajelor ideologice inconștiente. W.B. Gallie vorbește despre natura contestabilă a conceptelor politice, pe care le consideră nedeterminate din cauza imposibilității de a se ajunge la un acord asupra componentelor lor normative, dar și pentru că nu pot denumi simultan toate sensurile ce li se atribuie prin analiză logică.¹ Astfel că ideologiile pot fi privite ca sisteme de concepte politice precum libertate, dreptate sau putere, unde fiecare este necesar, ferit de contestare, reflectă un set specific de înțelesuri sociale localizate spațial și istoric, în absența cărora decizia politică este imposibilă. Universul de sensuri potențial nelimitat este restrâns de limitările logice și morfologice care operează în toate sistemele ideologice, în măsura în care conceptele politice sunt ferite de contestare de către utilizatorii lor prin aranjarea lor, deliberată sau inconștientă, în proximitatea altor concepte politice. Diferitele scheme conceptuale pot fi produse de orice grup social și pot fi eficient clasificate după cum, datorită aranjării lor, aproximează ideologii majore, precum liberalismul, conservatorismul sau socialismul. Respingerea contestării exprimă caracterul inevitabil al puterii politice care, aspect esențial, nu trebuie numai decît să fie una exploatatoare. Ideologiile își satisfac în acest mod pretenția de a oferi înțelesuri legitime conceptelor și expresiilor politice, de a recomanda și schița practici politice, care afectează acțiunea politică. Totuși, ideologia nu este identică cu gândirea politică, ci este una dintre dimensiunile sale: o manevrare specifică a conceptelor politice care rămân suspendate între indeterminarea logică și determinarea culturală.

¹ W.B. Gallie, *Essentially Contested Concepts*, în „Proceedings of Aristotelian Society”, nr. 56, 1955-56, pp. 167-198.

DARWINISMUL ȘI ȘTIINȚELE SOCIALE CONTEMPORANE: SOCIOBIOLOGIA¹

După cum bine se știe, Charles Darwin a dat dovadă de o extremă prudență atunci când a decis să își publice în cele din urmă, în *Originea speciilor* (1859), rezultatele a mai bine de 30 de ani de cercetări, fiind conștient de imensul impact pe care teoria evoluție prin selecție naturală avea să îl aibă, atât în mediile științifice, cât și în afara acestora. Deși ideea evoluției speciilor nu era una nouă, faptul că atunci, pentru prima dată a fost oferită și o explicație convingătoare a mecanismului prin care aceasta pare să se producă, avea să determine reacții dintre cele mai diverse, de la entuziasmul unora, precum Thomas Huxley, până la dezaprobarea cea mai vehementă, venită mai ales dinspre mediile religioase. În aceste condiții, Darwin a preferat să nu se refere în *Originea speciilor* și la problema evoluției omului; singura referire la această chestiune apare la finalul lucrării, unde se spune: „Văd deschizându-se în viitorul îndepărtat domenii pentru cercetări cu mult mai importante. Psihologia va fi așezată pe o nouă temelie, aceea a înțelegerii dobândirii fiecărei abilități și puteri mentale cu necesitate în mod gradat. Se va face lumină în ceea ce privește originea omului și istoria sa.”²

Cu toate acestea, aplicații ale teoriei evoluționiste la studierea omului nu au întârziat să apară, formulate mai întâi de către Huxley, cel mai fervent susținător al lui Darwin, și apoi chiar de către acesta din urmă. În 1871 și 1872, el a publicat două substanțiale monografii (inițial destinate a compune o singură lucrare), intitulate respectiv *Descendența omului și selecția în funcție de sex*³ și *Exprimarea emoțiilor la om și la animale*⁴, în care se ocupă mai puțin de aspectele anatomice ale evoluției speciei umane, concentrându-se mai degrabă asupra evoluției

¹ Text publicat în „Analele Universității Spiru Haret”, Seria „Studii de filosofie”, nr. 11, 2009.

² Ch. Darwin, *The Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London, Penguin Books, 1968 (prima ediție: London, Jonh Murray, 1859), p. 458.

³ Ch. Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Princeton, Princeton University Press, 1981 (prima ediție: London, Jonh Murray, 1871).

⁴ Ch. Darwin, *The Expression of Emotions in Man and Animals*, London, Harper-Collins, 1998 (prima ediție: London, John Murray, 1872).

abilităților mentale. Spre diferență de Alfred Russell Wallace, cu care a împărțit titlul de autor al teoriei evoluției prin selecție naturală și care considera că facultățile mentale și afective specific umane nu pot fi explicate decât prin intervenția providențială a unui creator divin, Darwin a încercat să demonstreze că diferențele dintre ființele umane și celelalte mamifere superioare sub aspectul inteligenței și afectivității nu sunt atât de mari pe cât se credea îndeobște. În *The Descent of Man* se arată că există o serie întreagă de trăsături comportamentale comune omului și animalelor: „auto-conservarea, dragostea sexuală, dragostea mamei pentru puiul nou-născut”¹. Este ușor de observat tendința către antropomorfizare a comportamentelor animalelor, căreia i-a căzut victimă Darwin (ce a adus o serie întreagă de critici la adresa interpretărilor sale), evidentă și în *The Expression of the Emotions*, unde el a catalogat o multitudine de expresii faciale comune omului și animalelor, căutând să demonstreze că ele reprezintă semne ale unor trăiri emoționale similare: spre exemplu, „frica acționează în același fel asupra lor, ca și asupra noastră, făcând mușchii să tremure, inima să aibă palpitații, sfînterele să se relaxeze, iar părul să se ridice.”²

O altă idee importantă formulată de Darwin în această perioadă, care anticipează concluziile formulate de către Richard Dawkins³ și Daniel Dennett⁴ la finele secolului următor, este aceea că evoluția prin selecție naturală este un fenomen care se petrece și în cazul unor entități care nu sunt organisme vii, cum ar fi limbajele: „O luptă pentru existență are loc mereu între cuvintele și formele gramaticale ale fiecărui limbaj. Formele cele mai bune, mai scurte, mai simple câștigă mereu și își datorează succesul numai virtuților lor inerente.”⁵ Cu această idee, Darwin prefigurează principiul fundamental al uneia dintre disciplinele care studiază astăzi din perspectivă evoluționistă comportamentul uman, memetica, adică studiul „replicatorilor culturali” prin analogie cu genele, „replicatorii biologici”.

Existau însă două dificultăți fundamentale care afectau decisiv credibilitatea științifică a darwinismului. Prima dintre ele a fost faptul că lordul Kelvin, o autoritate cu neputință de contestat la vremea respectivă, estimase prin calcul faptul că vechimea pământului este cu mult mai redusă decât durata de miliarde de

¹ Ch. Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, ed. cit., p. 36.

² Ch. Darwin, *The Expression of Emotions in Man and Animals*, ed. cit., p. 39.

³ R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Second ed., Oxford, Oxford University Press, 1989, cap. 11: „Memes, the new replicators”.

⁴ D.C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea*, London, Penguin Books, 1996, pp. 48-60.

⁵ Ch. Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, ed. cit., p. 60.

ani necesară pentru ca selecția naturală să conducă la apariția tuturor speciilor prezente acum pe Terra. Numai după ce aceste calcule aveau să se dovedească eronate, fapt care s-a petrecut însă după moartea lui Darwin, obiecția lui Kelvin se va dovedi neîntemeiată. Cea de-a doua dificultate însă era mult mai serioasă: ea consta din neputința lui Darwin de a explica mecanismul eredității: el era adeptul teoriei eredității amestecate, conform căreia caracteristicile copilului reprezintă o medie, un amestec al celor corespunzătoare ale ambilor săi părinți, ceea ce însemna însă că noile adaptări produse prin variație ar fi trebuit să fie rapid pierdute, fapt care face ca evoluția să nu se mai producă, deoarece ea constă tocmai în acumularea variațiilor. Lui Darwin îi lipsea tocmai ideea unei unități discrete a eredității (numită ulterior genă), iar ea apăruse în scrierile unui obscur călugăr de la mănăstirea Sf. Thomas din Brünn, Gregor Mendel, însă din păcate acestea au fost publicate doar în anuarul Societății de Științe Naturale din același oraș, fiind astfel cu totul ignorate de lumea științifică britanică.¹

În aceste condiții, darwinismul a început să piardă teren în fața explicației alternative a mecanismului evoluției, aceea propusă de Jean Baptiste de Lamarck, ce susține ideea transmiterii ereditare a caracteristicilor dobândite de părinți de-a lungul vieții. În plus, pornind de aici, lamarckismul susține ceea ce mai apoi s-a dovedit a fi o eroare cu consecințe semnificative, ideea după care evoluția este totuna cu progresul, adică este liniară și progresivă, iar speciile au tendința inerentă de a avansa către o complexitate sporită, în timp ce ființa umană reprezintă apogeul acestui proces. Această manieră de a înțelege evoluția a condus la apariția unui influent curent de gândire al cărui prim reprezentat a fost Herbert Spencer (adevăratul autor al sintagmei: „supraviețuirea celui mai bine adaptat” – *survival of the fittest* –, preluată ulterior de către Darwin), alături de care îi găsim pe Ernst Haeckel, George Romanes sau Lewis Morgan. Aceștia au aplicat versiunea menționată a ideii de evoluție la studiul societăților omenești, ajungând să considere că, din moment ce evoluția înseamnă progres, ea trebuie stimulată, argumentând în consecință în favoarea unor idei precum conservatorismul social, militarismul, doctrina eugenistă, capitalismul nerestrictiv și doctrina economică a *laissez-faire*-ului. Toate acestea s-au numit „darwinism social”, deși mai corect ar fi fost să li se spună „spencerism social” și au reprezentat ținta a nenumărate critici deosebit de violente, care însă de cele mai multe ori nu au fost de natură științifică, ci ideologică: așa-zisul darwinism social este inacceptabil deoarece

¹ P. Atkins, *Amprenta lui Galileo*, trad. rom. C. Rusu, M. Neț, București, Editura ALL, 2008, pp. 46sq.

tinde să justifice inegalitățile sociale și rasismul și este cu atât mai inacceptabil astăzi, în contextul ideologic dominat de doctrina „corectitudinii politice”.

Descoperirea, în anii 1950, de către James Watson și Francis Crick a structurii ADN-ului a făcut posibilă dezvoltarea geneticii, rezolvându-se astfel problema eredității, astfel că darwinismul a revenit în forță, ceea ce a condus la apariția neo-darwinismului, numit și „noua sinteză” (*The New Synthesis*), adică sinteza dintre genetică și teoria evoluției prin selecție naturală.

În acest context au fost reluate și încercările de interpretare și explicare ale diferitelor aspecte ale comportamentului uman în lumina principiilor evoluționiste neo-darwiniste, ca o tentativă de a formula, în îndelungata dispută natură-cultură, o alternativă la explicațiile behavioriste dominante în prima jumătate a secolului. Astfel a apărut o nouă disciplină, numită „etologie”, care a debutat cu cercetările întreprinse de către Oskar Heinroth și Charles Otis Withman, care sunt întemeiate pe ideea de comportament determinat instinctual și caută să pună în evidență diferitele scheme comportamentale caracteristice pentru anumite specii. Cei mai cunoscuți reprezentanți ai acestei discipline sunt Konrad Lorenz, Nikolaas Tinbergen și Karl von Frisch (deținători ai premiului Nobel pentru medicină și fiziologie pe anul 1972), care au încercat să demonstreze că metodele utilizate în morfologia comparativă pot fi utilizate și în studiul comportamentului animalelor, astfel că diferențele comportamentale dintre specii sunt la fel de utile pentru cunoașterea evoluției acestora ca și diferențele morfologice. Mai mult decât ceilalți colegi ai săi, Lorenz și-a manifestat mereu convingerea că, prin cercetarea comparativă a comportamentului animalelor se creează condițiile unei mai bune înțelegeri a celui uman, astfel încât multe dintre cărțile sale conțin capitole finale care extrapolează de la observațiile privitoare la animale la concluzii privind aspecte ale comportamentului uman. Spre exemplu, în scrierea sa despre agresivitate, el argumentează că toate conflictele și războaiele reprezintă manifestări ale agresivității instinctuale a omului, și nici o încercare de a elimina aceste comportamente nu are sorți de izbândă.¹ În baza unor asemenea încercări s-a constituit o adevărată ramură a etologiei, etologia umană, domeniu în care, afară de Lorenz, au mai avut contribuții semnificative și alți cercetători, între care Tinbergen, John Bowlby și Irănaus Eibl-Eibesfeld. Etologia umană nu a avut însă un ecou semnificativ, pe de o parte fiindcă s-a obiectat de către criticii de factură științifică faptul că este imposibil de determinat dacă un anumit comportament

¹ K. Lorenz, *Așa-zisul rău. Despre istoria naturală a agresiunii*, trad. rom. I. Constantin, București, Editura Humanitas, 1998, pp. 238sq.

este instinctual (adică înăscut) atâta vreme cât nici o persoană umană nu poate fi izolată de mediul său cultural și studiată, astfel că influența acestuia nu poate fi eliminată niciodată, iar pe de altă parte de către criticii ideologici, care au combătut interpretări precum aceea a agresivității amintită aici pe motiv că ar argumenta că războiul și alte aspecte negative ale lumii de azi sunt inevitabile.

Cu toate acestea, etologia este extrem de importantă întrucât în acest mediu s-au format cercetători ca Richard Dawkins, William Hamilton, Robert Trivers, John Maynard Smith și Edward O. Wilson și s-au formulat idei precum aceea de selecție în funcție de înrudire (*kin selection*), concepte precum altruismul reciproc, și teorii specifice, cum ar fi varianta evoluționistă a teoriei jocurilor care au contribuit la nașterea unui nou domeniu de investigare a comportamentelor animale și umane, și anume sociobiologia. O excelentă prezentare a problematicii sociobiologiei, de care ne vom servi în cele ce urmează, este aceea realizată de către Kevin N. Laland și Gillian R. Brown.¹

Sociobiologia a fost definită de către E.O. Wilson drept „studiul sistematic al bazelor biologice ale tuturor comportamentelor sociale.”² Ea adună la un loc studii privind demografia animală, biologia populațiilor, comunicare, comportamentele de grup, comportamentele parentale, agresivitatea, la specii diverse, pornind de la microorganisme și până la mamifere și oameni.

Primele progrese în acest domeniu au survenit în urma încercărilor de a se răspunde la întrebarea: la ce nivel anume acționează selecția naturală (la nivel de individ, de grup, de specie)? Mai exact, sociobiologii au încercat să respingă ideea formulată de etologie, după care organismele individuale au dobândit, în urma selecției naturale, comportamente (precum agresivitatea, anumite vocalizări, comportamente legate de reproducere) care au drept scop binele speciei. Răspunsul oferit de către sociobiologi a fost acela că o perspectivă mai simplă și mai eficientă constă în a considera genele ca fiind unitatea fundamentală de selecție. George C. Williams arată că „genele sunt selectate în funcție de un singur factor, anume eficiența lor medie în a produce indivizi capabili să maximizeze prezența acestor gene în generațiile viitoare.”³

¹ K.N. Laland, G.R. Brown, *Sense and Nonsense. Evolutionary Perspectives on Human Behavior*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

² E.O. Wilson, *Sociobiology: the New Synthesis*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1975, p. 4.

³ G.C. Williams, *Adaptation and Natural Selection: A Critique of Some Current Evolutionary Thought*, Princeton, Princeton University Press, 1966, p. 251.

O problemă cu care s-au confruntat cercetătorii din domeniul sociobiologiei este aceea a explicării comportamentelor altruiste. De ce se comportă anumiți indivizi (de. ex. în cazul anumitor specii de albine, furnici, viespi) în așa fel încât își diminuează propriile șanse de a se reproduce și le măresc pe cele ale altora? Răspunsul a fost ideea de *selecție în funcție de înrudire* (*kin selection*) formulată de către William Hamilton, care a pus la punct o metodă de calcul destinată să prezică dacă și când un anumit comportament altruist este probabil să fie selectat. El a descoperit astfel că un asemenea comportament apare atunci când el se manifestă față de alți indivizi cu care altruistul este înrudit, deci cu care împărtășește mare parte din zestrea sa genetică. Mai precis, el apare în cazul în care costul său pentru altruist este mai mic decât beneficiul pentru ruda sa înmulțit cu coeficientul de probabilitate ca ruda să posede aceleași gene. Wilson a folosit acest argument pentru a explica prezența comportamentului homosexual.¹

O altă chestiune de deosebit interes abordată de către sociobiologi a fost aceea a *relației conflictuale dintre părinți și copii*. Robert Trivers a observat că, în speciile diploide, părinții ar trebui să favorizeze o investiție egală în fiecare dintre copii lor, în timp ce fiecare copil ar trebui să prefere ca părinții să investească în el însuși mai mult decât în oricare dintre frații săi prezenți ori viitori.² Aceasta pentru că părinții sunt în mod egal înrudiți cu fiecare dintre copii, în timp ce fiecare dintre copii este mai interesat în propria sa bunăstare, decât în aceea a fraților săi. De aceea, Trivers a sugerat că selecția naturală va favoriza apariția la pui a acelor caracteristici (comportamente agresive, vociferări, chiar suprimarea fraților) care să îi ajute să obțină cât mai multe resurse, manipulându-și părinții, în dauna fraților lor, în timp ce la părinți va fi favorizată apariția unor comportamente care să-i determine să investească egal în toți puii. Mai mult decât atât, în 1973, Trivers a publicat un studiu împreună cu Dan Willard, în care argumentează că selecția ar putea favoriza un comportament parental care constă în a investi mai mult în puii de sex masculin, deoarece acest fapt maximizează numărul de nepoți virtuali.³ Această idee a fost utilizată de antropologi, precum Mildred Dickermann pentru a explica de ce în multe grupuri umane fiii sunt preferați fiicelor, apărând astfel cutume precum abandonul sau infanticidul în cazul copiilor de sex feminin.

¹ E.O. Wilson, *op. cit.*, p. 555.

² R.L. Trivers, *Parental Investment and Sexual Selection*, în vol. B. Campbell (ed.) *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871-1971*, Chicago, Aldine, 1972, pp. 136-179; R.L. Trivers, *Parent-offspring Conflict*, în „American Zoologist”, nr 14, 1974, pp. 249-264.

³ R.L. Trivers, D.E. Willard, *Natural Selection of Parental Ability to Vary the Sex Ratio of Offspring*, în „Science”, nr. 179, 1973, pp. 90-92.

În 1971, Trivers a publicat un alt studiu, în care reia problema altruismului, introducând ideea de *altruism reciproc*, referitoare de această dată la comportamentele observate în relațiile dintre indivizii care nu sunt înrudiți.¹ El a sugerat că dacă astfel de indivizi interacționează un timp suficient de lung, comportamentul altruist care inițial presupune doar costuri pentru un individ și beneficii pentru celălalt ar putea fi selectat dacă există posibilitatea de reciprocitate în viitor. Pe termen lung, ambii indivizi ar avea mai mult de câștigat decât de pierdut. Dificultatea care apare aici imediat este aceea a posibilității apariției profitorilor, care primesc beneficiile, fără a mai răspunde în viitor, și care astfel ar fi favorizați. De aceea, Trivers a presupus că astfel de comportamente altruiste apar numai acolo unde există interacțiuni pe termen lung, alături de o bună memorie a acestora, astfel că indivizii care nu sunt altruști vor fi penalizați în viitor. În ceea ce-i privește pe oameni, Trivers consideră că ei sunt specia în care altruismul reciproc se manifestă cel mai puternic și explică anumite trăsături specific umane: *nevoia de prietenie* (ne motivează să relaționăm cu indivizi cu care putem intra în relații reciproc altruiste), *agresiunea moralizatoare* (presupune pedepsirea profitorilor), *manifestarea gratitudinii* (îl face pe altruist să înțeleagă că beneficiarul e dispus să se comporte și el altruist în viitor), *sentimentul dreptății* (e necesar ca un standard pentru judecarea comportamentului celorlalți).

Aceste idei ale lui Trivers au fost foarte bine primite de către cercetătorii din domeniul economiei, care s-au dovedit interesați de modul în care oamenii se comportă unii față de ceilalți atunci când negociază referitor la distribuția resurselor. Dar și sociobiologia a avut de câștigat din cercetări ale economiștilor, mai precis din cele legate de teoria jocurilor. Astfel a apărut, prin cercetările lui Maynard Smith și Price ceea ce se numește *teoria evoluționistă a jocurilor* (*evolutionary game theory*), o metodă în care caracterul avantajos al unui anumit comportament al unui individ este gândit în funcție de comportamentele celorlalți indivizi cu care acesta interacționează. Conceptul central al acestei abordări este acela de *strategie stabilă din punct de vedere evoluționist* (*evolutionary stable strategy*), a cărei schemă urmează a fi identificată în decursul cercetării. Aceste cercetări au avut în atenție la început situațiile conflictuale. Spre exemplu, atunci când e pus în situația de a lupta pentru anumite resurse, un individ poate adopta strategii precum: atacă întotdeauna, nu începe niciodată o luptă, sau luptă ori de câte ori ești atacat, dar și strategii condiționale, precum: atacă doar dacă

¹ R.L. Trivers, *The Evolution of Reciprocal Altruism*, în „Quarterly Review of Biology”, nr. 46, 1971, pp. 35-57.

adversarul e mai mic sau retrage-te dacă adversarul e mai mare. Toate aceste posibile strategii sunt combinate una împotriva celeilalte în modelări matematice ori simulări pe computer, pentru a se determina care e aceea câștigătoare. Aceasta este strategia stabilă din punct de vedere evoluționist, iar dacă este adoptată de către toți membrii grupului, nici o alta nu poate să-i ia locul.

Această metodă a fost utilizată, spre exemplu, de către Richard Dawkins pentru a ilustra conflictul dintre sexe în contextul investiției parentale în urmași. Dawkins a arătat că, deși ambii părinți sunt interesați ca urmașii lor să supraviețuiască, fiecare dintre ei are interes de a investi mai puțin timp și resurse în creșterea lor, pentru a putea fi disponibil cât mai curând pentru un nou act procreativ, și astfel are tendința de a-și păcăli partenerul lăsându-l investească mai mult. El arată că sunt posibile câte două strategii de împerechere pentru fiecare sex: masculii pot fi „fidei” sau „don-juani” iar femelele pot fi „precaute” sau „rapide”. Pentru femele, strategia „precaută” înseamnă a prelungi cât mai mult ritualul de curtare, pentru a testa fidelitatea masculului, și pare a fi cea optimă. Pe de altă parte, pentru masculi, cea mai bună strategie pare a fi aceea de „don-juan”, adică de a nu accepta perioade prea lungi de curtare și de nu investi nimic în creșterea puilor. Din acest motiv, Dawkins concluzionează, în ceea ce privește masculii (animali, dar și umani) că este foarte probabil să aibă o predispoziție naturală către promiscuitate.¹

Deși atâta vreme cât sociobiologia s-a limitat la investigarea și explicarea comportamentelor animale, descoperirile sale au fost cvasi-unanim apreciate, imediat ce s-a pus problema sociobiologiei umane, o serie întreagă de critici, ideologice și științifice au fost și continuă să fie formulate la adresa acesteia.

Criticile cele mai acerbe au fost formulate de către un grup de cercetători numit *The Sociobiology Study Group*, constituit la Harvard și condus de către colegul lui Wilson, Richard Lewontin. Acest grup s-a constituit mai ales din marxiști și intelectuali de stânga de la Harvard și a criticat aplicarea sociobiologiei la studiul comportamentelor umane pe temeiul faptului că este întemeiată pe ignoranță și șovinism, că oferă o justificare genetică *status-quo*-ului social, că perpetuează inegalitățile bazate pe sex, clasă și rasă, că susține ideea după care societatea reflectă imperative biologice.²

¹ R. Dawkins, *op. cit.*, p. 164.

² S. Rose, R.C. Lewontin, L.J. Kamin, *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*, London, Penguin Books, 1984.

În primul rând, sociobiologii au fost acuzați de reducționism și determinism, adică de încercarea de a argumenta că orice comportament al ființelor umane este determinat de gene și de efectele genetice. Wilson a arătat însă în mod explicit că nu dorește să susțină că genele reprezintă singura cauză a comportamentului, ci dimpotrivă, el este un produs al interacțiunii dintre gene și mediu. Cu toate acestea, el a argumentat în favoarea reducționismului, ca și Dawkins, întrucât reducționismul e tocmai încercarea de a explica ceva complex în termenii a ceva mai simplu, și în această calitate este utilizat de orice știință.

În altă ordine de idei, Wilson a fost acuzat de faptul că perspectiva sa sociobiologică este marcată de prejudecățile mediului în care s-a format el însuși ca persoană și ca om de știință, adică sudul american, tradiționalist și rasist, de aici provenind de exemplu opiniile sale conservatoare cu privire la diferențele sexuale ori mentale dintre oameni.

O altă acuzație adusă sociobiologiei este aceea că multe dintre ipotezele formulate în acest domeniu nu sunt altceva decât simple povești, rod al unei utilizări excesive a imaginației. Aceasta este o dificultate reală, însă ea afectează evoluționismul în ansamblul său, de îndată ce el lucrează mereu cu ipoteze, iar testarea acestora se dovedește, din principiu, extrem de dificilă.

Din partea cercetătorilor din domeniul științelor umane, cu deosebire al sociologiei s-a ridicat obiecția că problema sociobiologiei nu e atât aceea a determinismului, ori a reducționismului, ci aceea a diletantismului. Acesta pentru că, pe de o parte, sociobiologii au dovedit o cunoaștere superficială a literaturii sociologice, iar pe de alta pentru că nu au căutat și alte explicații, alternative, pentru faptele cercetate și nu au furnizat întotdeauna suficiente dovezi în spiritul teoriilor lor.

Oricum ar sta lucrurile, dincolo de aceste critici, rămâne un fapt incontestabil că sociobiologia este sursa unor idei deosebit de fertile în domeniul cercetărilor privitoare la comportamentul uman, idei care vor conduce la apariția unor noi științe ale omului, precum psihologia evoluționistă, ecologia comportamentală umană, memetica sau „teoria coevoluției gene-meme”, ce își au contribuția lor specifică în contextul disputei natură-cultură privitoare la geneza comportamentelor umane.

METODA ETNOGRAFICĂ ÎN CERCETAREA ANTROPOLOGICĂ¹

Metoda de cercetare, arată Harvey Russell Bernard, profesor de antropologie la University of Florida, este o chestiune de alegere, de decizie: „alegerea unei abordări de de tip *Verstehen* [înțelegere – n.n., S.B.] sau a uneia pozitivistă; decizia de a colecta datele prin observare participativă ori din arhive, prin observație directă sau prin interviu; decizia de a face măsurători cantitative sau de a colecta informații scrise, orale sau vizuale [...] Întotdeauna a existat o tensiune între cei care doresc să facă din antropologie o știință cantitativă și cei al căror obiectiv este de a produce documente care dau seamă de bogăția – și de caracterul cu adevărat unic – al gândirii și experienței umane.”² Această tensiune metodologică a existat mereu și continuă și astăzi să configureze domeniul cercetărilor antropologice.

Într-o lucrare introductivă destinată să ne familiarizeze cu problemele și metodele antropologiei, John Monaghan și Peter Just indică importanța cercetării etnografice pentru înțelegerea statutului acestei discipline: „După cum adesea s-a spus, dacă dorim să înțelegem ce anume *este* antropologia, trebuie să vedem ce anume *fac* mai precis antropologii. Iar ceea ce ei fac mai înainte de toate este *etnografia*. Pentru antropologia culturală sau socială, cercetarea etnografică e ceea ce munca de laborator este pentru biologie, studiul arhivelor este pentru istorie ori cercetarea pe bază de sondaj este pentru sociologie.”³ Etnografia, arată în continuare cei doi cercetători britanici, are la bază ideea simplă conform căreia pentru a-i înțelege pe oameni, cel mai bine este să îi observi și să interacționezi cu ei de-a lungul unei perioade mai mari de timp. Acesta este motivul pentru care antropologii, al căror obiectiv fundamental este cunoașterea speciei umane în toată

¹ Text publicat în limba engleză (*Ethnographic Method in Anthropological Research*), în „Cogito. Multidisciplinary Research Journal”, Vol. III, no. 4, December, 2011.

² H. R. Bernard, *Introduction. On Method and Methods in Anthropology*, în H. R. Bernard (ed.), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*, Walnut Creek, CA, AltaMira Press, 1998, pp. 9-10.

³ J. Monaghan, P. Just, *Social and Cultural Anthropology. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 13.

diversitatea ei, petrec perioade îndelungate în mijlocul comunităților pe care le studiază și se integrează cât mai mult posibil în viața acestora, încercând să trăiască la fel cu membrii lor, iar în zilele noastre, cu deosebire în țările dezvoltate din punct de vedere economic, unde cercetarea antropologică este finanțată substanțial, regula nescrisă este aceea ca fiecare cercetător care dorește să se dedice acestei discipline să-și înceapă activitatea profesională cu un stagiul de mai mulți ani de cercetare etnografică în teren.

Rezultatele acestor cercetări sunt monografiile etnografice, printre care se pot enumera lucrări celebre, începând cu *The League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois* (1851) a lui L.H. Morgan, și continuând cu aceea a naturalistului rus Nicolai Miklouho-Maclay, *Ethnologische Excursion in Johore* (1875), cu *Argonauts of the Western Pacific* (1922) a lui Bronisław Malinowski, *Coming of Age in Samoa* (1928) de Margaret Mead, *The Nuer* (1940) scrisă de E.E. Evans-Pritchard, *Naven* (1936) de Gregory Bateson, *Tristes Tropiques* (1955) a lui Claude Lévi-Strauss, *The Lele of the Kasai* (1963) de Mary Douglas, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (1967) de Victor Turner, *The !Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society* (1979) a lui Richard B. Lee și până la cele mai recente, precum lucrarea lui Bartholomew Dean, *Urarina Society, Cosmology, and History in Peruvian Amazonia* (2009).

Dacă se consideră că metoda etnografică reprezintă caracteristica principală a studiilor antropologice, atunci este nevoie să vedem în ce anume constă ea. Aceasta deoarece, după cum observă Tim Ingold, specificul antropologiei nu este ușor de definit: „Antropologii îi studiază pe oameni. Ei nu studiază stelele, pietrele, plantele sau vremea. Dar dacă nu avem nici o dificultate în a distinge domeniul cercetării antropologice de acelea ale astronomiei, geologiei, botanicii sau meteorologiei, nu e deloc evident cum anume am putea distinge antropologia în raport cu celelalte domenii ale științelor omului – dacă acest lucru este până la urmă cu puțință – care susțin toate că îl studiază pe om, într-un fel sau altul.”¹ Psihologia studiază mintea omului, istoria se ocupă de acțiunile sale din trecut, sociologia de instituțiile societății omenești, și așa mai departe, astfel că specificul antropologiei nu este deloc ușor de identificat printre celelalte discipline.

Studiul etnografic al societăților omenești, mai mari sau mai mici, este ceea ce individualizează antropologia în contextul științelor umaniste. La începuturile antropologiei obiectul acestor studii îl constituiau societățile așa-zis „primitive”,

¹ T. Ingold, *General Introduction*, în *Companion Encyclopedia of Anthropology*, London, Routledge, 1994, p. XIII.

comunități relativ mici, din afara lumii occidentale, în care instituțiile sociale au fost considerate a fi destul de puțin complexe – ceea ce s-a dovedit apoi a fi doar o iluzie – iar relațiile dintre membrii lor se desfășoară aproape în totalitate de la persoană la persoană, în mod nemijlocit. Motivul principal pentru care ele au fost studiate atât de meticulos a fost convingerea că ele oferă cercetătorilor o perspectivă schematică, simplificată asupra structurilor și proceselor elementare ale unei societăți omenești, prin contrast cu complexitatea societății occidentale moderne, unde aceste elemente și fenomene sunt greu de urmărit.¹ Un al doilea motiv a fost acela că, după cum au considerat Tylor și alți antropologi evoluționiști timpurii, aceste societăți primitive ne pot oferi o imagine despre anumite etape din trecutul îndepărtat al propriei noastre culturi și civilizații. În fine, s-a considerat, pe bună dreptate, că aceste mici societăți aflate în curs de a lua contact cu civilizația occidentală expansionistă se confruntau cu pericolul dispariției lor iminente, astfel că era urgent ca toate elementele care constituiau cultura și civilizația lor să fie cunoscute și înregistrate, pentru a nu se pierde definitiv. Aceasta a fost situația în ceea ce s-a numit „perioada romantică” a antropologiei, în care munca de cercetare de teren reprezenta și o atracție suplimentară pentru cei care doreau să evadeze din lumea occidentală modernă și să se izoleze pentru un timp (ori, în câteva cazuri, pentru totdeauna) într-un colț de lume încă neafectat de aspectele mai puțin plăcute ale civilizației. Ulterior, metoda etnografică a fost aplicată cu succes și în contexte specifice lumii occidentale: antropologii au început să studieze cu ajutorul ei anumite grupuri sociale marginale (consumatorii de stupefiante, membrii bandelor de cartier, comunitățile de imigranți ș.a.) sau profesionale (angajați ai marilor corporații, deținătorii de afaceri de familie, categorii de funcționari publici ș.a.), astfel încât cercetarea de teren a început să se desfășoare și în chiar inima civilizației, ceea ce nu înseamnă că ea a fost mai facilă sau mai puțin periculoasă.

Etnografia nu trebuie confundată cu etnologia. Cea dintâi înseamnă studiul unei singure societăți sub multiple aspecte, pe când cea de-a doua reprezintă studiul comparativ al mai multor societăți: „Etnografia ne vorbește despre ceea ce este distinctiv la o cultură particulară; metoda de comparare trans-culturală ne spune ce anume este general, ce este adevărat pentru două, pentru mai multe sau chiar pentru toate culturile umanității.”² Antropologia a plecat întotdeauna de la

¹ J. Monaghan, P. Just, *op. cit.*, p. 14.

² C.R. Ember, M. Ember, *Cross-cultural Research Methods*, Lanham/New York/Toronto/Plymouth, AltaMira Press, 2009, p. 1.

particular, de la studiul etnografic, pentru a ne oferi descrieri cât mai complete ale unor societăți umane, însă a manifestat mereu și o tendință către generalitate, pentru a ne indica acele trăsături generale, proprii oricărei culturi, din orice timp și loc. „Cu siguranță că fără etnografie, studiul comparativ trans-cultural ar fi imposibil. Dar în absența studiului comparativ trans-cultural nu am putea vorbi sau scrie despre ceea ce este universal și ceea ce este variabil în culturile umane, și nu am putea afla de ce există această variație”¹. Etnologia, sau studiul comparativ al culturilor este fundamentul a ceea ce se numește astăzi antropologie culturală. Etnografia, pe de altă parte, reprezintă metoda antropologiei în genere, așa încât trebuie să vedem în ce constă ea mai precis.

În antropologie, termenul „etnografie” are două înțelesuri: etnografia ca produs – documentele etnografice, articolele sau monografiile scrise de către cercetători – și etnografia ca proces, ca metodă, cercetarea etnografică de teren pe care o întreprind aceștia în vederea redactării documentelor etnografice.²

După opinia profesorului Peter Metcalf de la Harvard University, cercetarea etnografică de teren pretinde ca antropologul să îndeplinească trei cerințe principale: să se integreze în societatea studiată pentru o lungă perioadă de timp, să dețină competențe lingvistice suficiente pentru a putea avea un dialog direct cu membrii săi și să realizeze ceea ce se numește observarea participativă.³

Prima cerință solicită din partea antropologului nu numai să se deplaseze în locul în care trăiește populația pe care dorește să o studieze (poate fi vorba de o destinație îndepărtată, sau dimpotrivă, cum am văzut, de anumite zone speciale din lumea occidentală), ci și să încerce să locuiască împreună cu subiecții săi și să își însușească pe cât de mult este posibil modul de viață al acestora, să trăiască asemenea lor. Idealul este ca el să devină atât de bine integrat în societatea studiată, încât subiecții să se comporte cât mai firesc, fără să resimtă faptul că sunt obiectul observațiilor cercetătorului. Desigur că acest lucru nu este posibil de cele mai multe ori. Atunci când, între 1914 și 1918, Bronislaw Malinowski a adunat date pentru monografia sa despre băștinașii din Insulele Trobriand (azi cunoscute sub numele de Insulele Kiriwina)⁴, el și-a instalat de la început cortul în mijlocul

¹ Ibidem, p. 2.

² R. Sanjek, *Etnography*, în *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, A. Barnard and J. Spencer (eds.), Second Edition, London, Routledge, 2010, pp. 243-249.

³ P. Metcalf, *Anthropology. The Basics*, London/New York, Routledge, 2005, pp. 9-11.

⁴ B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London, Routledge and Keegan Paul, 1922.

satului Kiriwina și a căutat să trăiască asemenea unui membru al comunității, ori cel mult ca un oaspete obișnuit. Nu există însă reguli generale care să poată fi aplicate în toate situațiile, deoarece cutumele locale privitoare la străini sunt foarte variate. În toate societățile există reguli de primire a oaspeților, care pot fi uneori benefice pentru cercetător, în măsura în care îi facilitează integrarea, dar alteori îl țin la distanță de unii dintre localnici. Spre exemplu, în anumite locuri se obișnuiește ca străinii să fie găzduiți de șeful comunității, ceea ce îngreunează contactul cu ceilalți indivizi, care îl pot percepe ca pe un aliat al acestuia; în altele, oaspeții locuiesc în casa unei persoane obișnuite, și nu e întotdeauna ușor de găsit o familie dispusă să primească un străin în casă pentru o perioadă atât de îndelungată; în anumite societăți este chiar interzis pentru cineva care nu e o rudă apropiată să intre ori să locuiască în casa unei familii, astfel că antropologul trebuie să găsească o locuință personală.¹ Antropologul britanic Edward Evans-Pritchard relatează despre condițiile în care și-a desfășurat cercetările sale din anii 1920 și 1930 în Sudan că modul în care a fost primit în diferite comunități a fost foarte variat, deși distanța geografică dintre ele nu era mare: „La populația Azande, am fost obligat să trăiesc în afara comunității; la populația Nuer, a trebuit să devin un membru al ei. Azande m-au tratat ca pe un superior; Nuer m-au considerat un egal.”² Dificultățile întâmpinate sunt diverse, iar compromisurile ce trebuie făcute sunt multe, însă scopul urmărit este întotdeauna același: de a ajunge în situația de a interacționa în mod firesc cu membrii grupului studiat și în maniera cea mai directă care este posibilă în circumstanțele date.

Cea de-a doua cerință derivă din faptul că nu se poate întreprinde o adevărată cercetare antropologică de teren prin intermediul unui translator. Motivul principal este acela că înțelesul deplin și bogat al cuvintelor se poate pierde cu ușurință prin traducere. Pe lângă aceasta, o cultură exotică presupune întotdeauna un limbaj ce conține și o serie de concepte care sunt intraductibile, deoarece le lipsește un echivalent în limbile occidentale. În fine, dacă cercetătorul nu cunoaște limba subiecților săi, se găsește în imposibilitate de a avea cu ei conversații firești, destinsse, lipsite de stângeneala inerentă indusă de prezența translatorului și nu poate intra cu aceștia în raporturi de apropiere personală, care i-ar ușura cu mult munca de culegere de date. În consecință, antropologul este obligat să învețe cât mai bine limba vorbită de membrii societății pe care o

¹ P. Metcalf, *loc. cit.*

² E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Oxford University Press, 1940, p. 15.

studiază, ceea ce constituie unul dintre motivele pentru care o cercetare durează cel puțin un an: este imposibil să stăpânești bine o limbă străină într-un timp mai scurt. Dificultățile sporesc atunci când limba respectivă nu are un alfabet scris, astfel că, pe de o parte, nu poate fi învățată dinainte, după diverse documente, ci doar după sosirea la fața locului, iar pe de altă parte, nu există instrumentul necesar pentru notarea conversațiilor dintre cercetător și subiecții săi, ceea ce îl obligă pe acesta să inventeze el însuși un sistem de notare, folosind alfabetul limbii sale materne, care se poate dovedi adesea insuficient de versatil pentru această utilizare, permițând doar o redare aproximativă a anumitor foneme. Această exigență a competenței lingvistice și-a pus amprenta în mod decisiv asupra științei antropologiei, fapt evident din aceea că există și o disciplină a acesteia numită antropologie lingvistică.

În fine, cea de-a treia cerință pe care trebuie să o îndeplinească orice antropolog care realizează o cercetare etnografică de teren este aceea de a întreprinde ceea ce se numește „observarea participativă”, care, consideră Peter Metcalf, este cel mai greu de definit.¹

În esență, observarea participativă este o metodă de cercetare care pretinde ca antropologul, odată integrat în societatea studiată, să ia parte la evenimentele obișnuite ale vieții acesteia, să trăiască așa cum trăiesc localnicii și să facă ceea ce fac aceștia. Practica ne arată însă că acest deziderat rămâne un ideal greu de atins, în primul rând pentru că el este cel mai adesea lipsit de competențele necesare pentru a face acest lucru. Malinowski relatează că a luat parte la expediții de pescuit împreună cu localnicii din Insulele Trobriand, dar, observă Metcalf, „nu ne spune niciodată câți pești a reușit să prindă”². Nu este vorba însă numai de lipsa abilităților necesare pentru a face anumite lucruri, cum ar fi pescuitul, vânătoarea, confecționarea anumitor obiecte, ci și de faptul că adesea cercetătorul nu dispune de timpul necesar pentru ducerea lor la bun sfârșit: el nu are timp să parcurgă toate etapele cultivării unei recolte, ori ale unei expediții comerciale, care presupun alocarea unor perioade îndelungate. Pe lângă aceasta, observarea participativă este dificilă sau chiar imposibilă atunci când intervin anumite reguli, interdicții sau cutume care au la bază criterii de statut ori de sex: unele activități nu permit participarea celor care nu fac parte din familie, ori a bărbaților, ori a femeilor, altele nu au loc de obicei în prezența străinilor, cum e cazul pretutindeni cu

¹ P. Metcalf, *op. cit.*, p. 11.

² *Loc. cit.*

anumite conversații între persoane apropiate. De asemenea, există activități rezervate doar celor inițiați, cum e cazul unor ritualuri religioase.

Dacă este virtual imposibil pentru antropologi să trăiască aidoma localnicilor, este important ca ei să încerce să facă acest lucru cât mai bine posibil, fără însă a pierde din vedere că scopul lor fundamental rămâne totuși informarea. Atunci când Malinowski a mers la pescuit împreună cu aborigenii, obiectivul lui ultim nu era capturarea peștilor, ci observarea și înregistrarea de date privind tehnicile de pescuit, terminologia specifică ocupației ori obiceiurile și regulile legate de aceasta.

Un alt aspect controversat al observării participative este faptul că ea este prin definiție spontană, neprovocată, că nu poate fi planificată în avans. Antropologul nu poate pune în scenă evenimentele, ci trebuie să fie gata să ia parte la ele atunci când se întâmplă. Acest lucru a provocat o serie de critici venite din partea unor cercetători din discipline înrudite, cum ar fi sociologia ori psihologia socială, care preferă să întreprindă cercetări structurate și planificate dinainte, cum ar fi sondajele sau experimentele. Metoda observării participative s-ar baza prea mult pe material „anecdotic” și ar fi sub imperiul întâmplării și aleatorului. Antropologii o preferă totuși, deoarece consideră că în cercetarea structurată cu anticipație cercetătorul trebuie să cunoască dinainte ceea ce vrea să afle, să verifice (cum ar fi structura socială a audienței programelor de televiziune), dar nu poate descoperi lucruri noi.

Cu toate dificultățile sale inerente, observarea participativă rămâne instrumentul *par excellence* al antropologiei și, după cum se poate vedea imediat, ea presupune într-un anumit sens celelalte două cerințe amintite mai înainte, integrarea în societate și competența lingvistică, deoarece nu se poate realiza fără ca antropologul să fie acceptat în colectivitatea studiată și fără a stăpâni suficient limba vorbită de aceasta. Consecința acestei situații este faptul că în foarte multe contexte metoda cercetării etnografice a ajuns să fie sinonimă cu observarea participativă.

Am văzut ce presupune etnografia ca proces. În calitate de produs al cercetării, ea înseamnă cel mai adesea monografia etnografică. Etimologic, „etnografie” provine din cuvintele grecești *ethnos* (popor) și *-graphia* (scriere), fiind deci o prezentare scrisă a unui popor sau a unei populații, care urmărește să identifice și să interpreteze trăsăturile sale universale (comune cu alte populații), dar și pe cele particulare, caracteristice doar pentru grupul studiat.

Pentru aceasta, etnografia recurge și la elemente caracteristice pentru celelalte două metode de studiu care constituie, împreună cu ea, așa-numitul

„triunghi antropologic”: studiul comparativ al culturilor și contextualizarea.¹ Aceasta înseamnă că informațiile dobândite prin cercetarea etnografică sunt filtrate și interpretate prin compararea lor cu date referitoare la alte societăți umane, dar și prin integrarea lor în contextul mai general al situației, constituit din datele istorice, ecologice (privitoare la mediul natural înconjurător), sociale, politice și economice. Așa de exemplu, prima monografie etnografică în adevăratul sens al cuvântului, lucrarea lui L.H. Morgan, *The League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois* (1851), pe care am amintit-o mai înainte, este o încercare de a prezenta din interior structura și funcționarea societății amerindienilor irochezi, adică din punctul de vedere al irochezilor înșiși, plasându-se astfel explicit în „vârful” etnografic al triunghiului antropologic, dar adoptă pentru interpretare punctul de vedere monogenist (ideea că toate rasele umane au o origine comună, și deci nici una nu e superioară alteia din acest considerent), și astfel introduce și elemente ținând de metoda comparativă, cel de-al doilea „vârf”.² Morgan a descris în amănunt sistemul irochez de înrudire, structurat matriliniar, viața religioasă, cea politică și diversele acte ceremoniale, dar și contextul istoric și geografic al vieții acestei societăți, impactul economic și politic al contactului cu coloniștii de rasă albă, și astfel a introdus și cel de-al treilea element al triunghiului, analiza contextuală.

În consecință, o monografie etnografică presupune o abordare holistă (de la ὅλος – *holos* –, însemnând totalitate, întreg), adică bazată pe ideea că nici una dintre proprietățile unui sistem complex, fie el fizic, biologic ori social, nu poate fi înțeleasă și explicată pornindu-se de la părțile izolate ale sale, ci doar dacă se ia în considerare întregul acestor părți componente. Întregul este acela care determină rolul și importanța părților sale. Abordarea holistă presupune mai întâi o prezentare a contextului ecologic al unei societăți, a așezării geografice, a climatului, a vegetației și faunei, adică a ceea ce în antropologie se numește habitat. În acest context sunt introduse cunoștințele de botanică și zoologie ale culturii respective, sub forma noțiunilor de etnobotanică și etnozologie, care sunt explicate apoi în termenii științelor naturale occidentale. Apoi sunt expuse elementele culturii materiale, adică metodele și mijloacele de asigurare a subzistenței, tehnologiile specifice, ceea ce se numește infrastructură și elementele vieții economice, în contextul faptului că ele sunt determinate în mod esențial de condițiile de mediu prezentate mai înainte. Descrierea elementelor non-materiale

¹ R. Sanjek, *op. cit.*, p. 244.

² Loc. cit.

ale culturii este precedată de o istorie a acesteia, în măsura în care ea poate fi reconstituită atât din datele culese la fața locului, cât și din ceea ce se știe din alte surse. Aceste elemente non-materiale sunt limbajul vorbit, cu istoria și dialectele sale, structurile sociale (relațiile de rudenie, statutul indivizilor în funcție de sex, vârstă, apartenență la un anumit clan, criteriile de asociere între indivizi), regulile explicate și implicite ale comportamentului social, ideile și ritualurile religioase, obiceiurile, practicile ceremoniale. În spatele acestor elemente mai mult sau mai puțin vizibile se află structuri mentale de interes pentru antropologi, cum ar fi valorile pe care membrii respectivei societăți le împărtășesc, precum și ideile care constituie concepția lor generală despre lume – ceea ce în terminologie filosofică se numește *Weltanschauung* (literal, „viziune despre lume”) –, acel „etos” al culturii despre care vorbește Clifford Geertz.¹ După Geertz, o cultură este „un sistem de idei (*conceptions*) moștenite, exprimate în forme simbolice, prin intermediul cărora oamenii comunică, perpetuează și dezvoltă cunoașterea despre și atitudinile referitoare la viață.”² Etosul este aspectul moral și estetic al unei culturi și reprezintă forța care determină toate aspectele comportamentului indivizilor din cultura respectivă, deoarece reunește valorile și ideile care le configurează motivația tuturor acțiunilor: „etosul unui popor este tonul, caracterul și calitatea vieții sale, stilul și dispoziția sa morală și estetică; este atitudinea sa subiacentă (*underlying attitude*) față de sine și de lumea sa, așa cum se reflectă în modul său de viață”.³ Etosul este în cele din urmă ceea ce determină felul specific de a fi și de a se comporta al unei colectivități umane, astfel că face obiectul unui interes special din partea autorilor de etnografii.

Regula fundamentală pe care trebuie să o respecte autorul unei lucrări etnografice este aceea de a se situa într-o perspectivă *emică*, prin opoziție cu aceea *etică*.⁴ Distincția a fost operată în 1954 de către lingvistul Kenneth Pike, inspirat de deosebirea dintre fonemică (studiul funcțional al sunetelor unui anumit limbaj) și fonetică (studiul sunetelor în general, fără limitare la o anumită limbă).⁵ Prin

¹ Vide C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, London, Fontana Press, 1973, Cap. I.

² *Ibidem*, p. 89.

³ *Ibidem*, p. 127.

⁴ Nu trebuie confundat sensul termenului „etic” din acest context cu acela în care el este utilizat mai frecvent în limba română, de „moral”. Limba engleză, în care distincția emic/etic a fost formulată mai întâi, nu pune această problemă, deoarece are un termen special, *ethic*, ce denumeste elementele ce țin de morală.

⁵ Cf. K.L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, The Hague, Mouton, ed. II, 1967 (prima ediție, 1954).

analogie, o abordare „emică” presupune o perspectivă „dinăuntru”, adică descrierea unui comportament ori a unei convingeri, idei, credințe (conștiințe sau nu), din punctul de vedere al subiectului aceluia comportament ori acelei idei, adică are în vedere sensul pe care acesta îl are pentru subiect. Antropologul încearcă să se pună în locul celui pe care îl studiază, și să înțeleagă modul în care acesta concepe lucrurile. La rândul său, abordarea „etică” înseamnă descrierea aceluiași elemente comportamentale ori ideatice „din afară”, din exterior, adică din punctul de vedere „obiectiv” al cercetătorului, cu ajutorul unor concepte considerate a avea valabilitate universală și neutrale din punct de vedere cultural. După cum explică antropologul român Gheorghiu Geană, „emicul desemnează fapte, credințe, atitudini, care sunt reale sau cu sens pentru membrii culturii aflate sub cercetare”, pe când „eticul desemnează fenomene care sunt identificate, descrise și apreciate în mod independent de poziționarea față de ele a membrilor culturii cercetate.”¹

În consecință, o monografie etnografică trebuie să adopte o perspectivă emică, adică să studieze din interior un sistem social (și nu din afara sa), să examineze o singură cultură (și nu mai multe culturi, în manieră comparativă), să descopere la fața locului structurile caracteristice sistemului (nu să le creeze dinainte, teoretic) și să aibă în vedere criterii de interpretare care să fie legate de caracteristicile interne ale sistemului (și nu unele considerate absolute sau universale).

¹ G. Geană, *Complexul problematic emic-etic. Aspecte antropologice și implicații filosofice*, în A. Botez, G. Nagăț (coord.), *Tendențe în filosofia științelor socio-umane*, București, Editura Academiei Române, 2008, p. 147.

SUBSTANȚIALISM, CULTURALISM ȘI FORMALISM ÎN ANTROPOLOGIA ECONOMICĂ¹

1. Din punctul de vedere al antropologiei economice, trei dintre contribuțiile teoretice ale lui Karl Polanyi prezintă un interes deosebit: ideea după care sistemul economic este întotdeauna încorporat, înglobat (*embedded*) în cel social și cultural, distincția operată de el între cele trei forme ale procesului distribuirii bunurilor (reciprocitatea, redistribuirea și schimbul) și concepția sa despre existența a două înțelesuri fundamentale ale economicului, cel substanțial și cel formal.

Ideea conform căreia economicul este încorporat în social ține de maniera holistă de interpretare, care este proprie antropologiei: nici o parte a unui sistem nu poate fi înțeleasă decât prin raportare la întreg, deoarece existența și funcționarea ei depind de faptul că în mod esențial este o parte a sistemului, și pot avea loc doar în acest context. Aceasta înseamnă că activitatea economică este posibilă doar în contextul societății și poate fi înțeleasă doar dacă ținem seama de acest lucru, deci trebuie ca în explicarea ei să se țină mereu seama de structurile sociale, culturale și politice în cadrul cărora ea se desfășoară.²

Economia înțeleasă în sens larg, drept un proces de interacțiune dintre om și mediul său, prin care acesta obține cele necesare satisfacerii necesităților sale este, după opinia lui Polanyi, un proces integrat (*integrated*) și instituționalizat (*instituted*). Aceasta înseamnă pe de o parte că în contextul vieții economice acționează niște principii care îi conferă unitate, stabilitate, niște structuri care o configurează și asigură interdependența și recurența diferitelor sale aspecte. Pe de altă parte, aceste principii dau naștere unor instituții specifice, în contextul cărora oamenii își desfășoară activitățile economice. Spre exemplu, legile pieței libere sau principiile planificării economice sunt structurile care integrează economia, iar

¹ Text publicat în limba engleză (*Substantivism, Culturalism and Formalism in Economic Anthropology*) în „Cogito. Multidisciplinary Research Journal”, Vol. IV, no. 2, 2012.

² S. Plattner, *Introduction*, în S. Plattner (ed.), *Economic Anthropology*, Stanford, Stanford University Press, 1989, p. 3.

sistemul capitalist și cel socialist, prin componentele lor, sunt instituțiile corespunzătoare.¹

A doua idee se referă la cele trei structuri care determină modul în care se produce distribuirea bunurilor și, după opinia lui Polanyi, pot fi regăsite, în diferite grade de prezență, în orice sistem economic: reciprocitatea, redistribuirea și schimbul comercial. Reciprocitatea este o formă de distribuie a bunurilor și serviciilor care include mișcările acestora între agenți care se află într-o relație de simetrie. Redistribuirea desemnează mișcările bunurilor ce au ca efect schimbarea proprietarului către un centru și apoi dintre centru către exterior. Schimbul comercial se referă la transferul bunurilor într-un sistem de piață.

Conform lui Polanyi, toate sistemele economice prezintă sisteme de distribuire a bunurilor, însă numai economiile capitaliste occidentale sunt integrate prin intermediul piețelor în care funcționează sistemul prețurilor. Economiile tradiționale (cele din perioade anterioare ale istoriei ori cele din societățile primitive) sunt integrate în principal prin reciprocitate și redistribuire, chiar dacă întâlnim în contextul unora și piața, ca locație fizică unde se petrec schimburi comerciale. În principiu, consideră Polanyi, în economiile de tip occidental se regăsesc toate cele trei forme de distribuire, în economiile socialiste și în cele tradiționale, doar redistribuirea și reciprocitatea, iar în societățile primitive lipsite de o conducere politică, doar reciprocitatea. Urmează de aici că simpla prezență a pieței ca locație fizică a schimbului comercial sau aceea a banilor nu reprezintă în sine semne ale existenței unei economii capitaliste. În multe dintre economiile tradiționale putem identifica prezența unor obiecte care joacă rolul banilor, însă e vorba mai ales de bani cu destinație specială, și nu de o monedă cu utilizare generală, care să îndeplinească funcția de standard universal, precum în economia de piață. Din cauza faptului că banii cu destinație specială și bunurile sau serviciile ce pot fi obținute în schimbul lor au o circulație restrânsă la anumite sfere ale societății, economiile precapitaliste sunt multicentrice, adică prezintă mai multe sfere de schimb. Prin contrast, economiile capitaliste sunt prin definiție unicentrice, deoarece toate bunurile, serviciile și mijloacele de producție circulă

¹ K. Polanyi, *Economics as Instituted Process*, în K. Polanyi, C. Arensberg, H. Pearson (eds.), *Trade and Markets in the Early Empires*, Glencoe, The Free Press, 1957, pp. 243-270, republicat în E.E. LeClair, H.K. Schneider (eds.), *Economic Anthropology. Readings in Theory and Analysis*, New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1968, pp. 122-142.

într-o singură sferă unificată de schimb, integrată prin acțiunea principiilor pieței și făcută posibilă de utilizarea banilor de folosință universală.¹

Diferențele dintre cele două sisteme economice, acela tradițional și acela occidental actual se reflectă în mod necesar și în plan teoretic. Acest fapt conduce, după opinia lui Polanyi, la emergența a două moduri diferite de a înțelege economia: modul formalist și modul substanțialist. Această contribuție teoretică a sa ne interesează în mod deosebit în acest context.

Conform celor spuse de Polanyi, „înțelesul substanțial (*the substantive meaning*) al economiei derivă din dependența omului de natură și semenii săi, în ceea ce privește subzistența. El se referă la interacțiunea cu mediul său natural, în măsura în care aceasta conduce la obținerea mijloacelor de satisfacere a nevoilor sale materiale. Înțelesul formal al economiei derivă din caracterul logic al relațiilor dintre scopuri și mijloace [...] el se referă la o instanțiere definită a alegerii, și anume aceea între diferitele utilizări ale unor mijloace, induse de insuficiența acestora. Dacă vom numi regulile care guvernează alegerea mijloacelor cu termenul de logică a acțiunii raționale, atunci am putea denumi această specie a logicii cu un termen improvizat, știință economică formală. Cele două înțelesuri primare ale economiei, cel substanțial și cel formal, nu au nimic în comun. Ultimul derivă din logică, primul din fapte.”²

În consecință, după opinia lui Polanyi, cele două înțelesuri originare ale termenului „economic”, cel substanțial și cel formal, sunt cu totul eterogene. Unul este deductiv și întemeiat pe logică, celălalt descriptiv și întemeiat pe experiență. Înțelesul formal presupune un set de reguli ce fac referire la alegerea între utilizările alternative ale resurselor insuficiente. Înțelesul substanțial nu presupune nici alegerea, nici insuficiența resurselor; existența omului poate sau nu să atragă după sine necesitatea alegerii și, în cazul în care există, alegerea poate să nu fie determinată de efectul limitativ al unui deficit de resurse. Într-adevăr, unele dintre cele mai importante condiții fizice și sociale ale existenței, precum disponibilitatea aerului și a apei sau devotamentul unei mame față de copilul său, nu sunt, de regulă, niște resurse limitate. Considerentele aplicate în fiecare dintre cele două cazuri diferă în același fel în care tăria logică a silogismului diferă de forța naturală gravitației. În primul caz, legile care acționează sunt cele ale minții, în al doilea caz, sunt cele ale naturii.

¹ B. Isaac, *Karl Polanyi*, în J. Carrier (ed.), *A Handbook of Economic Anthropology*, Cheltenham/Northampton, MA, Edward Elgar Publishing Limited, 2005, pp. 14-25.

² K. Polanyi, *op. cit.*, p. 122.

Opinia lui Polanyi este aceea după care doar înțelesul substanțial al termenului „economic” poate oferi conceptele de care au nevoie științele sociale pentru o investigare a tuturor economiilor reale din trecut și din prezent. Din păcate însă, în lumea contemporană s-a generalizat întrebuințarea unei terminologii în care cele două înțelesuri, cel substanțial și cel formal, sunt amestecate în mod naiv: „conceptul actual al „economicului” sintetizează ideea de «subzistență» și ideea caracterului «deficitar» al resurselor fără a avea o suficientă conștientizare a pericolului acestei fuziuni pentru claritatea gândirii.”¹

Această confuzie terminologică este și ea o consecință a „marii transformări” despre care a vorbit Polanyi, și care înseamnă trecerea în Occident, în secolul al XIX-lea, la un sistem social caracterizat de impunerea în plan economic a relațiilor de piață de tip *laissez-faire* și în plan politic de aceea a statului național, astfel că el denumeste acest sistem social cu termenul „sistem de piață”. În acest sistem, dorința oamenilor de a face schimburi de natură comercială determină apariția unei instituții autonome, piața, care ajunge în scurt timp să dețină rolul principal și chiar să aibă control asupra întregului sistem economic. Mai mult decât atât, economicul însuși începe să fie conceput ca fiind cel mai important domeniu al societății, așa încât toate celelalte principii de organizare a societății devin secundare în raport cu principiile economice ale pieței. În consecință, „în loc ca economia să fie conținută în relațiile sociale, relațiile sociale sunt acelea care ajung să fie conținute în sistemul economic. Importanța vitală a factorului economic prevalează în raport cu orice altceva.”² Această inversare are loc din cauza faptului că, odată ce sistemul economic s-a organizat în forma unor instituții separate, întemeiate pe motivații umane specifice și li se acordă un statut special și independent, întreaga societate trebuie reconfigurată astfel încât să permită sistemului să funcționeze în conformitate cu propriile sale legități. „Acesta este înțelesul cunoscutei afirmații după care o economie de piață poate funcționa numai în contextul unui sistem de piață.”³

Conform lui Polanyi, conceptul de economie ca domeniu al alegerii este aplicabil doar aceluia tip de organizare a existenței umane ce a luat naștere în Europa Occidentală și America de Nord în ultimele două secole și care are este integrat printr-un sistem de piață ce determină stabilirea prețurilor. Din moment ce

¹ *Ibidem*, p. 123.

² K. Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press, 2001, cap. 5, „Evolution of the Market Pattern”, p. 60.

³ *Loc. cit.*

schimburile, așa cum au ele loc într-un astfel de sistem, îi antrenează pe participanți în alegeri determinate de o insuficiență a resurselor, sistemul poate fi redus la un model care acreditează aplicarea metodelor bazate pe înțelesul formal al „economicului”. Atâta vreme cât economia este controlată de un astfel de sistem, înțelesul formal și cel substanțial vor coincide în practică, iar teoria economică de sorginte formalistă va fi adecvată pentru explicarea fenomenelor economice.

În ceea ce privește societățile non-occidentale, Polanyi consideră că viața lor economică nu poate fi înțeleasă și descrisă în mod adecvat decât dacă se recurge la înțelesul substanțial al economiei, și nu la cel formal ori la o sinteză a celor două, așa cum este cazul cu economia occidentală unde, „în condițiile sistemului de piață, termenii erau cât se poate de firești. Dar antropologul, sociologul sau istoricul, fiecare încercând să studieze locul ocupat de economie în societatea umană, au fost confrunțați cu o mare varietate de instituții, altele decât piața, în care existența omului era încorporată. Aceste probleme nu pot fi abordate cu ajutorul unei metode analitice concepute pentru un tip special de economie, care este dependentă de prezența elementelor specifice ale pieței.”¹

2. După cum se poate lesne observa, înțelesul formal al economiei nu este nimic altceva decât modul de a înțelege sfera economicului pe care îl propune economia neo-clasică: economia este domeniul deciziei, al alegerii privitoare la alocarea unor resurse limitate pentru satisfacerea unor necesități nelimitate, în scopul maximizării utilității. Înțelesul substanțial nu exclude existența problemei alegerii, însă ori de câte ori vorbim despre comportamentul economic din societățile non-occidentale interpretându-l din perspectiva teoriei alegerii raționale, trebuie să ținem seama de ideea că ea se face într-un context social precis determinat de faptul că în acestea economia este înglobată în societate, și nu invers, cum se întâmplă azi în occident.

Ideile lui Polanyi au determinat apariția unei direcții de gândire în antropologia economică, așa-numita „orientare substanțialistă”, între ai cărei membri se numără Paul Bohannon, Pedro Carrasco, Louis Dumont, Timothy Earle, Maurice Godelier, Claude Meillassoux, John Murra, Marshall Sahlins, Rhoda Halperin, Eric Wolf și George Dalton, acesta din urmă fiind și urmașul lui Polanyi în poziția de lider al mișcării. În principiu, substanțialiștii argumentează

¹ K. Polanyi, *Economics as Instituted Process*, ed. cit., p. 123.

că înțelesul formal al economiei, propriu microeconomiei neo-clasice, nu oferă un aparat conceptual adecvat decât pentru studierea economiei occidentale contemporane. În ceea ce privește economiile non-capitaliste, utilizarea unor concepte precum cerere, ofertă, piață, alegere rațională, profit etc., care sunt adecvate în economia de piață, nu este recomandată deoarece ele au înțelesuri diferite în acest context, ori chiar nu au pur și simplu nici un înțeles. Motivul pentru care aceste concepte nu au o aplicabilitate universală, consideră Dalton, este acela că „Economia primitivă nu diferă gradual, ci tipologic de economia industrială de piață. Absența tehnologiei, a mașinilor, a organizării atotcuprinzătoare în forma pieței și a banilor cu multiple întrebuințări posibile, alături de faptul că tranzacțiile economice nu pot fi înțelese separat de obligațiile sociale, creează un fel de univers non-euclidian în care teoria economică occidentală nu poate fi aplicată eficient. Încercarea de a traduce procesele economiei primitive în echivalentele lor funcționale occidentale escamotează tocmai acele trăsături ale economiei primitive care o deosebesc de a noastră.”¹

În consecință, substanțialismul este o teorie profund relativistă, care susține că activitățile și comportamentele economice din diferite societăți sunt întemeiate pe principii logice complet diferite. De aceea, fiecare sistem trebuie studiat în contextul său propriu și prin intermediul conceptelor care îi descriu adecvat conținuturile sau, după cum plastic se exprimă Richard Wilk, „instrumentele utilizate pentru înțelegerea capitalismului sunt la fel de inutile pentru studiul economiei vechilor azteci precum un cuțit de cremene ar fi pentru repararea unui avion cu reacție.”² Principala diferență tipologică între societatea modernă capitalistă și celelalte, care au precedat-o sau care coexistă actualmente cu ea privește problema alegerii: în acestea din urmă, conform celor spuse de Polanyi, oamenii nu sunt întotdeauna constrânși să facă alegeri privind alocarea resurselor limitate între scopuri alternative, și nici nu acționează întotdeauna motivați de interesul propriu egoist, adică nu sunt orientați mereu spre maximizare, ori spre profit. Ceea ce determină mai degrabă maniera în care ei fac alegeri este contextul social: din motive legate de propria sa istorie, fiecare societate și-a construit un sistem de reguli morale și de conviețuire socială care configurează, conștient sau

¹ G. Dalton, *Economic Theory and Primitive Society*, în E.E. LeClair, H.K. Schneider, *Economic Anthropology. Readings in Theory and Analysis*, New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1968, p. 164.

² R. Wilk, L. Cliggett, *Economies and Cultures. Foundations of Economic Anthropology*, Second Edition, Boulder, Colorado, Westview Press, 2007, p. 8.

nu, motivațiile și dorințele membrilor săi. Dacă la această situație adăugăm și faptul că, din cauza relativei simplități a tehnologiei pe care o utilizează, membrii societăților primitive sunt confrunțați cu mult mai puține situații în care trebuie să facă alegeri. Conform lui Dalton, „un locuitor din Trobriand învață și aplică regulile comportamentului economic din societatea sa aproape în același fel în care un american învață și aplică regulile limbajului în a sa [...] În economiile primitive, constrângerile legate de alegerile individuale ce privesc bunurile materiale și activitățile economice sunt extreme, și sunt dictate nu doar de obligațiile sociale, dar și de tehnologia primitivă și de mediul ambiant fizic. Pur și simplu, aici nu există echivalente pentru diversitatea de alegeri privitoare la bunuri și activități din capitalismul industrial, care fac să aibă înțeles concepte economice precum «maximizare» și «economisire».”¹

În consecință, pentru substanțialiști, indivizii din comunitățile primitive nu sunt confrunțați atât de frecvent cu problema alegerii din cauza modului lor mai simplu de viață, iar când fac alegeri, acestea nu au drept criteriu fundamental principiul maximizării, ci cutumele și regulile sociale, pe care aceștia le pun mai presus de considerentele utilitare. Pentru Polanyi și Dalton, subliniază Richard Wilk, oamenii sunt în primul rând niște ființe conformiste, ale căror decizii sunt prescrise de regulile sociale, și nu niște agenți perfect raționali, cum e cazul în teoria neo-clasică.² Din acest motiv, interesul substanțialiștilor se îndreaptă mai ales către studierea instituțiilor economice, adică a acelor structuri ale societății în care oamenii sunt organizați cu scopul desfășurării activităților de producție, distribuire și consum, și mai puțin către studiul acțiunilor indivizilor înșiși. Aceasta îi apropie de ceea ce se numește „economia socială”, care are drept unitate de analiză societatea ca întreg, și nu individul ori familia, deoarece consideră că numai dinamica sistemului ca întreg este importantă, în măsura în care doar ea, și nu acțiunile individuale, determină orice schimbare notabilă a societății.

Concentrându-și atenția asupra matricei instituționale în care are loc alegerea, substanțialiștii au respins individualismul metodologic (ideea că unitatea de bază a analizei este individul) și au considerat că teoria maximizării nu are nici o relevanță pentru antropologia economică. Astfel, Rhoda Halperin argumentează că individualismul metodologic nu poate da seamă de procesele și reacțiile schematizate, predeterminate care au loc în diferitele sisteme culturale, și nici nu

¹ G. Dalton, *Theoretical Issues in Economic Anthropology*, în „Current Anthropology”, nr. 10, 1969, pp. 63-102.

² R. Wilk, L. Cliggett, *op. cit.*, p. 9.

poate explica de ce apar diferențele și similaritățile trans-culturale. Mai mult, spune ea, „dacă atribuim tuturor indivizilor, din toate culturile, aceeași motivație rațională, utilitaristă, atunci toate procesele economice din toate culturile ar trebui să arate identic”, ceea ce ar lăsa neexplicate diferențele dintre instituțiile economice din diferite societăți.¹ De ce, spre exemplu, o societate definește și maximizează utilitatea în termenii respectării unor obligații reciproce extrem de complexe, în timp ce alta face acest lucru în termenii puterii de a achiziționa posesiuni materiale? În general, arată George Dalton, toate sistemele economice împărtășesc o serie de elemente comune, cum ar fi schimbul, alocarea resurselor, transferul, munca, producția de bunuri și servicii, însă diferă în ceea ce privește modul în care este organizată producția, în care resursele sunt direcționate spre anumite întreprinderi, precum și în maniera în care bunurile sunt distribuite și consumate, adică pe scurt diferă în privința modurilor în care, după expresia lui Polanyi, economia este instituționalizată.² Dacă nu ținem seamă de aceste diferențe și încercăm să aplicăm teoria maximizării la sisteme economice unde ea nu se potrivește, nu putem decât să producem confuzie. Astfel, e corect să spunem că teoria neo-clasică se aplică la sistemul economic occidental, dar nu mai este corect să credem că, oricare ar fi sistemul economic despre care vorbim, teoria trebuie să se aplice și în acel caz, fiindcă e valabilă pentru orice sistem economic. După cum foarte plastic se exprimă Dalton, „a spune că pisica este un patruped și apoi a afirma că, deoarece atât pisicile, cât și câinii sunt patrupezi, ar trebui să-i denumim pe toți pisici, nu schimbă cu nimic natura pisicilor. Nici măcar nu produce câinilor vreo confuzie, ci doar îl zăpăcește pe cititor.”³

Mai mult decât atât, după cum observă Richard Wilk, din punctul de vedere al unor cercetători, nici chiar adoptarea unui punct de vedere substanțialist nu este suficientă, deoarece perspectiva substanțialistă asupra economiei nu mai lasă destul loc în explicație pentru ceea ce antropologii numesc îndeobște „cultură”. Fenomenele și procesele economice sunt descrise și explicate în termeni de structură socială, grupuri, instituții și reguli sociale, și nu se mai face apel la concepte ce țin de antropologia culturală, precum simbol, sens, ori valoare.

¹ R.H. Halperin, *Cultural Economies Past and Present*, Austin, University of Texas Press, 1994, p. 13.

² G. Dalton, *op. cit.*

³ G. Dalton, *Bridewealth vs. Brideprice*, în „American Anthropologist”, Nr. 68, 1966, pp. 732-738.

Din acest motiv, o serie de cercetători, promotorii a ceea ce s-a numit „orientarea culturalistă”, au considerat că substanțialiștii nu merg suficient de departe în critica lor referitoare la încercarea de a aplica modelul economic occidental pentru studiul tuturor sistemelor economice din lume. Cel mai important dintre ei este Stephen Gudeman, care a încercat să demonstreze că toate elementele comportamentelor economice reprezintă niște constructe culturale, și de aceea trebuie întotdeauna să pornim analiza unui sistem economic de la modul în care membrii societății respective înțeleg concepte precum „schimb”, „profit” sau „bani”. Cu alte cuvinte, nu trebuie să construim o teorie economică pornind de la modul de funcționare al economiei occidentale și apoi să încercăm să aplicăm acest model într-o manieră nediscriminatorie în toate celelalte cazuri studiate, ci mai degrabă să pornim de la modelul „local”, construit pe baza felului în care localnicii concep lucrurile. Aceasta nu înseamnă doar să identificăm modul în care aceștia își organizează comportamentul economic în funcție de sistemul general al valorilor culturale (de exemplu, cât de mult apreciază timpul liber în raport cu cel petrecut în activități productive, sau cât de înclinați sunt către activități de achiziție de bunuri), ci și să vedem ce anume înțeleg ei prin eficiență, profit, schimb, și așa mai departe.

Gudeman consideră, pe de o parte, că acțiunea economică este construită după reguli care pot aparține unor sfere non-economice, de care ea nu poate fi izolată, precum aceea religioasă ori aceea socială, astfel că o activitate din domeniul producerii, distribuirii ori consumului poate fi gândită ca un rezultat al unei decizii libere motivate de considerente utilitare, ca o secvență inevitabilă de gesturi prescrise, ca rezultat al unor dispoziții supranaturale ori ca o combinație a tuturor acestora. Pe de altă parte, el susține că nu există nici un model universal valabil al comportamentului economic, ci doar formulări diverse, caracteristice diferitelor culturi particulare. În consecință, toate teoriile occidentale, chiar și aceea substanțialistă, nu sunt altceva decât niște construcții culturale caracteristice pentru un anumit spațiu cultural, așa încât „de ce am accepta că teoriile occidentale ar fi valabile trans-cultural sau că ar oferi vreo sesizare esențială a conceptelor economice esențiale, dat fiind faptul că s-ar putea ca tocmai căutarea acestor concepte să fie o obsesie occidentală modernă?”¹ Căutarea unei teorii universale valabile nu ar exprima decât convingerea occidentalilor că aceasta trebuie să existe, și că e tocmai aceea pe care ei au construit-o pornind de la

¹ S. Gudeman, *The Anthropology of Economy*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, p. 4.

propriul lor sistem economic, și astfel ar fi o altă expresie a etnocentrismului vesticilor și a tendinței de a impune pretutindeni propriul model cultural.

Această perspectivă creează însă posibilitatea instituirii unui relativism absolut, în care să avem tot atâtea modele explicative, câte societăți sunt studiate de către antropologi. Conștient de aceasta, Gudeman va propune și el, în cele din urmă în cartea sa din 2008 *Tensiunea economiei. Dialectica comunității și pieței* o schemă cu pretenție de aplicabilitate universală, însă suficient de generală ca să permită subsumarea tuturor cazurilor particulare. Astfel, el consideră că indiferent de sistemul social și economic din care fac parte, oamenii practică două maniere de a rezolva problemele producției, distribuirii și consumului bunurilor: piața sau schimbul impersonal și mutualitatea sau comunitatea. Piața denumeste domeniul schimbului în condiții de competitivitate, anonim, neafectat de relații personale între indivizi, în care aceștia transferă bunuri, muncă, bani sau idei.¹ La rândul său, comunitatea este domeniul în care oamenii transferă între ei bunuri și servicii care instituie, mediază ori consolidează relații sociale personale: „Prin mutualitate sau comunitate sunt asigurate sau alocate bunuri ori servicii prin intermediul unor legături constante, cum ar fi taxarea sau redistribuirea; în gospodării, grupuri familiale ori alte grupuri, prin cooperare, prin transferul de zestre, prin moștenire, prin reciprocitate sau prin activități ce asigură auto-suficiența, cum ar fi agricultura, grădinaritul sau îngrijirea gospodăriei.”² Între aceste două sfere, care se regăsesc în fiecare societate, după opinia lui Gudeman, există o tensiune dialectică, al cărei rezultat e de fiecare dată diferit, astfel că în diversele societăți găsim grade diferite de dominanță al uneia dintre ele, iar aceste grade sunt în perpetuă schimbare.

3. În anii 1960, în științele sociale s-a făcut simțită o tendință care pare să aibă reveniri periodice – precum aceea din perioada Iluminismului sau aceea manifestată de pozitiviștii din secolul al XIX-lea – de a căuta și de a impune metode de cercetare mai riguroase, după modelul celor din științele exacte. În antropologie, s-a considerat că munca de cercetare în teren ar trebui să nu mai fie bazată exclusiv pe observații mai mult sau mai puțin întâmplătoare, ci să aibă loc într-un cadru teoretic formulat dinainte, cu scopul de a testa la fața locului diverse ipoteze, mai degrabă decât a explora o realitate cu totul necunoscută. Despre

¹ *Idem, The Economy's Tension. The Dialectics of Community and Market*, New York/Oxford, Berghahn Books, 2008, p. 4.

² *Ibidem*, p. 5.

substanțialiști, cu mefiența lor față de știința economică și de varianta ei neoclasică, s-a afirmat că împiedică progresul cunoașterii în acest domeniu, și au tendința de a transforma antropologia economică într-o disciplină eminentemente descriptivă, asemănătoare istoriei. Insistența lor asupra faptului că sistemul social ori cel cultural ar trebui să explice toate elementele comportamentului economic a ajuns să fie privită cu suspiciune, deoarece reduce semnificativ sau chiar elimină complet calitatea de agent a individului uman, a cărui libertate de acțiune și de alegere este astfel negată. Cei care au criticat astfel abordarea substanțialistă au făcut trimitere la distincția operată de către Polanyi între formal și substanțial și s-au plasat explicit pe poziția opusă, conform căreia studiul economiei înseamnă investigarea problematicii deciziei raționale cu ajutorul modelului propus de economia neo-clasică, numindu-se ei înșiși „formaliști”. Cei mai importanți reprezentanți ai acestei orientări sunt Robbins Burling, Edward LeClair, Frank Cancian, Scott Cook și Harold Schneider, considerat liderul școlii formaliste.

Cel care a inițiat critica formalistă la adresa substanțialiștilor a fost Scott Cook, într-un articol din 1966, în care arată că antropologia economică a ajuns să fie divizată între formalisti, care consideră că diferența dintre economia occidentală de piață și economiile primitive de subzistență este doar una graduală, și substanțialiști, care cred că această diferență este una tipologică.¹ Deși există o mare diversitate de puncte de vedere în interiorul orientării formaliste, Richard Wilk consideră că reacția critică la adresa substanțialismului ar putea fi rezumată în cinci idei ce pot fi regăsite în scrierile tuturor membrilor ei: (1) Substanțialiștii au înțeles greșit teoria microeconomică, deoarece nu au realizat că maximizarea, în sensul în care este ea discutată de către economiști, nu presupune neapărat existența piețelor sau a banilor. Orice lucru de interes pentru om, de la profitul financiar, până la timpul liber, sentimentul de securitate sau cel de dragoste, poate fi gândit prin prisma ideii de maximizare. (2) Substanțialiștii nu sunt niște persoane realiste, care să țină cont de starea de fapt din domeniul economic, ci niște romantici (după expresia lui Cook) a căror gândire e viciată de idei preconcepute, cum ar fi aceea după care ființa umană nu poate fi gândită ca un agent rațional egoist animat doar de interesul propriu. (3) Substanțialiștii nu au înțeles faptul că metodele formale funcționează foarte bine și în societățile non-occidentale deoarece în orice societate oamenii sunt raționali, care au la dispoziție resurse limitate pentru atingerea unor scopuri alternative. Este

¹ S. Cook, *The Obsolete „Anti-Market” Mentality: A Critique of the Substantive Approach to Economic Anthropology*, în „American Anthropologist”, New Series, Vol. 68, No. 2, Part 1, Apr., 1966, pp. 323-345.

adevărat că instrumentele formale ar putea avea nevoie să fie rafinate și adaptate de la caz la caz, dar valabilitatea lor este indiscutabilă. (4) Substanțialiștii sunt în mod esențial limitați de metodologia lor inductivă, prin care încearcă să colecteze date despre o multitudine de situații particulare, și apoi să generalizeze pornind de la acestea. Formaliștii, pe de altă parte, consideră că metoda opusă, cea deductivă e mai bună, deoarece ea ne permite să explicăm fiecare instanțiere a unui comportament printr-o lege generală, valabilă pentru toți indivizii umani. (5) Sursa manierei eronate în care gândesc substanțialiștii este gândirea lui Polanyi. Acesta a greșit considerând că legile economiei de piață nu funcționează în culturile primitive și în cele tradiționale. Pe de altă parte, în condițiile lumii de azi, tot mai multe societăți sunt atrase în interiorul sistemului economic mondial și preiau modelul acestuia, așa încât substanțialismul, chiar dacă ar fi funcțional, nu mai este relevant.¹

Atacul la adresa substanțialismului a condus la cristalizarea punctului de vedere formalist, care înseamnă, după opinia lui Barry L. Isaac, două idei fundamentale: (1) Ideea conform căreia modelele construite de microeconomia neo-clasică au o aplicabilitate universală, și din acest motiv sunt preferabile abordării substanțialității atât în economia comparată, cât și în antropologia economică. În cuvintele lui Harold Schneider, „elementul unificator al gândirii formalistilor, prin contrast cu substanțialiștii, este acceptarea parțială sau totală a aplicabilității trans-culturale a teoriei microeconomice formale.”² (2) Antropologia economică nu mai este preocupată în primul rând de studiul societăților primitive și a celor arhaice, pentru care au fost concepute instrumentele utilizate de către substanțialiști, ci trebuie să se îndrepte către anumite aspecte ale comportamentului economic din lumea contemporană globalizată, unde teoria maximizării funcționează foarte bine.³

Spre deosebire de substanțialiști, formaliștii adoptă o metodologie individualistă, deoarece interesul lor este mereu îndreptat către problematica alegerii, iar alegerea este văzută ca o acțiune a agentului rațional individual, astfel că în centrul atenției este acum comportamentul individual, și nu instituțiile. Opoziția metodologică dintre cele două orientări a fost sintetizată pentru prim dată în articolul menționat mai înainte, al lui Scott Cook, în care el își denumeste adversarii cu termenul ușor peiorativ de „romantici”: „Formaliștii pot fi

¹ R. Wilk, L. Cliggett, *op. cit.*, p. 10.

² H.K. Schneider, *Economic Man. The Anthropology of Economics*, ed. a II-a, Salem, Sheffield Publishing Company, 1989, p. 9.

³ B. Isaac, *op. cit.*, p. 18.

caracterizați ca fiind aceia care se ocupă de abstracțiuni nelimitate de tip sau loc și care sunt înclinați către introspecție sau sunt orientați sincronici. Ei au o perspectivă științifică și o înclinație către matematizare, preferă modelul deductiv de investigare și aderă la o metodologie fundamental analitică (i.e. înclină către convingerea că părțile determină întregul). Romanticii, pe de altă parte, pot fi caracterizați ca fiind aceia care se ocupă de situații circumscrise spațial și temporal și sunt înclinați către retrospecție sau orientați diacronic. Ei au o perspectivă umanistă și o înclinație către abordări non-matematice, preferă modelul inductiv de investigare și aderă la o metodologie fundamental sintetică (i.e. înclină către convingerea că întregul determină părțile).”¹

Opoziția dintre formalisti și substanțialiști reprezintă unul dintre multele episoade ale unei dezbateri continue de natură filosofico-metodologică dintre cele două mari tabere din domeniul științelor sociale. Barry Isaac sintetizează mai multe surse și oferă un tablou al acestei opoziții metodologice, indicând o listă de cupluri categoriale care reprezintă apanajul celor două direcții. Astfel, putem privi disputa dintre formalisti și substanțialiști ca o nouă concretizare a seriei de dispute metodologice dintre: umanism și scientism; inductiv și deductiv; descriptiv și normativ; idealism și materialism; holism și individualism; interpretativ și pozitivist; sintetic și analitic; particularist și generalizant; altruism și egoism; determinism și libertate de alegere; romantism și raționalism și așa mai departe.² Această opoziție metodologică, ce se regăsește în știința economică în disputa dintre instituționalism și microeconomia neo-clasică, este expresia unor dileme perene de natură filosofică ce nu pot fi principial rezolvate într-o manieră tranșantă, ci doar prin opțiunea pentru una dintre alternative, de la caz la caz, în condițiile în care o soluție definitivă nu există.

Imposibilitatea de a tranșa definitiv acest fel de controverse filosofice și metodologice explică de ce disputa dintre formalisti și substanțialiști nu s-a încheiat cu victoria definitivă și explicită a nici uneia dintre părți, ci s-a atenuat treptat și s-a sfârșit nedecis. Dacă ar fi să alegem totuși un învingător, am putea spune că, în cele din urmă, punctul de vedere formalist pare să fi prevalat, deoarece liderul celeilalte orientări, George Dalton, a ajuns în cele din urmă să fie de acord că substanțialismul se adecvează doar pentru studiul economiilor pre-coloniale, tribale, primitive, tradiționale și în genere pentru cele din societățile pre-statale, ceea ce l-ar fi șocat pe Polanyi, care a fost interesat de cercetarea

¹ S. Cook, *op. cit.*, p. 327.

² B. Isaac, *op. cit.*, p. 20.

economiiilor non-europene tocmai pentru a putea construi un cadru cu adevărat universal pentru studiul comparativ al economiei.

Pe de altă parte, lucrurile ar putea fi interpretate și altfel, după cum sugerează Richard Wilk. Astfel, avem libertatea de a considera că punctul de vedere formalist ar putea fi rezumat în ideea după care raționalitatea economică a individului care urmărește maximizarea se regăsește în toate societățile și în orice formă de comportament. La rândul său, punctul de vedere substanțialist poate fi rezumat în convingerea după care economia este un tip de activitate umană care este integrat, instituționalizat și înglobat în diferite instituții sociale, aparținând diverselor culturi. Dacă vom analiza cu atenție aceste afirmații, consideră Wilk, vom observa că ele nu sunt mutual exclusive, adică nu se neagă una pe cealaltă, astfel că pot fi ambele adevărate simultan.¹ În același mod, este posibil ca ambele să fie greșite, astfel că este posibil să formulăm puncte de vedere alternative pentru fiecare.

Astfel, există mai multe alternative posibile pentru ipoteza formalistă a raționalității economice: (1) Oamenii nu sunt raționali în sens formalist, ci iraționali sau non-raționali, astfel că am putea defini alte tipuri de raționalitate umană, diferite de aceea bazată pe maximizare; (2) Raționalitatea economică este caracteristică numai pentru anumite tipuri de comportament, ori pentru anumite grupuri sociale; (3) Raționalitatea economică așa cum a fost definită de către economiști este un concept circular, vag sau lipsit de sens, deoarece existența ei nu poate fi demonstrată ca atare; (4) Raționalitatea economică este de găsit numai în anumite tipuri de societăți.²

În mod analog, putem formula alternative și pentru ideea fundamentală a substanțialismului, conform căreia economia este întotdeauna înglobată, conținută în instituțiile sociale: (1) Economia este un sub-sector autonom al societății, și nu e conținută în altceva; (2) Societatea este conținută în economie, și nu invers; (3) Economia este conținută doar parțial în instituțiile sociale; (4) În fiecare societate, economia este conținută în societate într-un mod specific, astfel că nu există tipuri general valabile; (5) Economia nu se reduce la un sector al societății ori la un tip de comportament, ci este prezentă în orice activitate umană.³

Deși nu se poate spune că disputa despre care am vorbit a luat sfârșit prin impunerea punctului de vedere al uneia dintre părți, ea nu este totuși lipsită de merite. Dincolo de problemele de metodologia cercetării antropologice, care țin de

¹ R. Wilk, L. Cliggett, *op. cit.*, p. 12.

² *Loc. cit.*

³ *Loc. cit.*

domeniul propriu al antropologiei economice, consideră Wilk, ea are meritul de a fi ridicat o serie de alte întrebări deosebit de interesante și pentru alte sfere ale cercetării, precum: E posibil să prezicem comportamentul uman? Cum ar trebui să înțelegem raționalitatea? Cum putem stabili dacă cineva acționează din interes egoist? Diferența dintre economia occidentală și celelalte este una graduală ori una tipologică? Există legi economice universale, valabile pentru orice societate?

HOMO OECONOMICUS ȘI CRITICA RAȚIONALITĂȚII UTILITARE¹

În 1981, în cadrul unui simpozion privind problematica darului, care a avut loc în Franța, la l'Arbresle, un grup de cercetători din științele sociale, incluzând un antropolog, Gérald Berthoud, trei tineri economiști, doi turci, Cengiz Aktar și Ahmet Insel, și un grec, Rigas Arvanitis, condus de un sociolog francez, Alain Caillé, a fondat ceea ce în cele din urmă a ajuns să fie cunoscut sub numele de „Mișcarea anti-utilitaristă în științe sociale” (*Le Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales – MAUSS*), care publică o revistă, *La Revue du MAUSS* (numită inițial *Bulletin du MAUSS*).² Mișcarea MAUSS, inspirată de lucrările antropologului francez Marcel Mauss (1872-1850), a fost menită să fie o contra-reacție la ceea ce membrii săi considerau a fi influența copleșitoare și chiar imperialismul paradigmei utilitariste în domeniul științelor sociale.

Încă de la început, fondatorii mișcării au identificat modul utilitar de gândire cu „economismul generalizat” din anii 1960-1970 (*l'économisme généralisé des années 1960-1970*), adică tendința generală de a utiliza modelul explicativ economic de sorginte utilitaristă în toate științele sociale: „La început, pentru noi, utilitarismul a reprezentat un alt mod de a ne referi la economism, astfel că activitatea grupului MAUSS a fost, timp de zece ani, în primul rând o critică a mutației intelectuale și politice care a avut loc în Occident în anii 1970-1980.”³ Potrivit lui Caillé, economismul practicat de economiștii, antropologii, biologii, psihanaliștii și sociologii din acea perioadă a fost rezultatul unei mișcări mult mai generale de idei. În ultimele două secole, în perioada dinainte de anii 1960-1970, economiștii au considerat că ceea ce ar putea fi numit modelul economic, bazat pe imaginea unui *Homo Oeconomicus* înțeles ca un agent perfect rațional rațional ce acționează în vederea maximizării utilității, a fost folositor și eficient pentru a

¹ Text publicat în limba engleză (*Homo Oeconomicus and the Critique of Utilitarian Reason*), în volumul *Communication Matters*, coord. Mariana Nicolae, Teodora Șerban-Oprescu, București, Editura ASE, 2012.

² A. Caillé, *Ouverture maussienne*, în „Revue du MAUSS”, no. 36, 2010/2, pp. 25-33.

³ *Ibidem*, p. 27.

explica ceea ce se întâmplă în domeniul economiei, al pieței de bunuri și servicii. Dar, începând din această decadă, economiștii au început să generalizeze modelul lor și să creadă că, în mod fundamental, modelul omului economic propus de ei nu explică doar ceea ce se întâmplă la nivelul pieței de bunuri și servicii, nu explică numai relațiile sociale mediate de cumpărare, vânzare și bani, dar, de asemenea, tot ceea ce se întâmplă în întreaga societate și în viața socială a oamenilor. Prin urmare, putem (și trebuie) să formulăm o teorie economică a sentimentelor, o teorie economică a criminalității, o teorie economică a educației și așa mai departe. Se poate propune, de exemplu, chiar și o teorie economică pentru a explica orice convingeri religioase, care să ne spună în ce măsură este sau nu profitabil să credem în Dumnezeu. La fel, putem investiga dacă este profitabil sau nu ca oamenii să se îndrăgostească, să se căsătorească, să aibă copii, să se înroleze în cadrul forțelor armate. Ideea fundamentală a teoriei este aceea că oamenii vor face și vor face tocmai ceea ce este profitabil, astfel încât putem în acest mod să le explicăm acțiunile trecute și să le prevedem pe cele viitoare în funcție de acest criteriu al profitabilității.

Membrii mișcării MAUSS consideră că responsabilitatea principală pentru apariția și succesul economismului utilitarist revine unui grup de cercetători de la Chicago School of Economics, și în special conducătorului acestuia, deținătorul Premiului Nobel (1992), Gary Becker, unul dintre economiștii cei mai original ai sfârșitului secolului al XX-lea. Specificul perspectivei acestui grup constă în acceptarea ipotezei perfecte raționalități a comportamentului economic și aplicarea ei pentru studierea unui număr mare de probleme sociale care în mod normal nu fac parte din domeniul de competență al economiștilor. Această abordare a dus la apariția mai multor domenii noi de specializare în cadrul științei economice – economia criminalității și a sistemului de pedepse, economia diferitelor tipuri de dependență, economia familiei, teoria capitalului uman, precum și economia discriminării.

Gary Becker are cel puțin două contribuții cheie în știința economică.¹ În primul rând, el a făcut cercetări extinse asupra modului în care operează piața forței de muncă. În acest context, a contribuit la dezvoltarea noțiunii de capital uman și a ajutat economiștii să înțeleagă mai bine discriminarea pe piețele forței de muncă.² În al doilea rând, și mai interesant din punctul nostru de vedere, el a

¹ Cf. S. Pressmann, *Fifty Major Economists*, London, Routledge, 1999, p. 186.

² G. Becker, *Human Capital*, New York, Columbia University Press, 1964; *The Economics of Discrimination*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 1957.

preluat ipotezele pe care economiștii le fac despre raționalitatea umană și le-a aplicat la toate formele de comportament, inclusiv la probleme sau subiecte non-economice, care nu implică tranzacții între indivizi în contextul pieței. Având drept punct de plecare ipoteza că ființele umane acționează rațional și urmăresc mereu maximizarea utilității, Becker a analizat deciziile pe care oamenii le fac cu privire la creșterea copiilor, dependență, căsătorie și divorț, crime și pedepse.¹ Așa cum el însuși afirmă, „un pas important în extinderea teoriei tradiționale a alegerii raționale individuale pentru a analiza probleme sociale diferite de cele abordate de obicei de către economiști este încorporarea în teorie a unei clase mult mai cuprinzătoare de atitudini, preferințe, și calcule. În timp ce această abordare a comportamentului se bazează pe o teorie extinsă a alegerilor individuale, preocuparea ei de bază nu este totuși îndreptată către indivizi. Ea utilizează teoria de la nivelul micro- ca pe un instrument puternic pentru a obține concluzii la nivel macro- sau de grup [...] Cercetările mele utilizează abordarea economică pentru a analiza probleme sociale care sunt, de obicei, altele decât cele luate în considerare îndeobște de către economiști.”²

Spre deosebire de analiza marxistă, teoria lui Becker nu presupune că indivizii sunt motivați doar de egoism sau de câștigul material. Este o metodă de analiză, nu o presupunere despre motivații specifice: „Împreună cu alți cercetători, am încercat să-i dezobișnuim pe economiști de a face asumții înguste despre interesul personal. Comportamentul este condus de un set de valori și preferințe mult mai cuprinzător.”³ Analiza presupune că indivizii, fie că sunt altruști, egoiști, loiali, resentimentari ori masochiști, urmăresc maximizarea bunăstării așa cum o concep. Comportamentul lor este orientat spre viitor, și este, de asemenea, presupus a fi consistent de-a lungul timpului. În special, ei se străduiesc din toate

¹ G. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, Illinois, University of Chicago Press, 1976; *A Theory of Marriage: Part I*, în „Journal of Political Economy”, 81, 4 (July/August 1973), pp. 813-846; *A Theory of Marriage: Part II*, în „Journal of Political Economy”, 82, 2 (March/April 1974), Part 2, S11-S26; *An Economic Analysis of Marital Instability*, în „Journal of Political Economy”, 85, 6 (December 1977), pp. 1, 153-189; G. Becker, K.M. Murphy, *A Theory of Rational Addiction*, în „Journal of Political Economy”, 96, 4 (August 1988), pp. 675-700; G. Becker, M. Grossman, K.M. Murphy, *Rational Addiction and the Effect of Price on Consumption*, în „American Economic Review”, 81, 2 (May 1991), pp. 237-241.

² G. Becker, *Nobel Lecture: The Economic Way of Looking at Behavior*, în „Journal of Political Economy”, Vol. 101, No. 3 (Jun., 1993), pp. 385-409.

³ *Ibidem*, p. 385.

puterile să anticipeze consecințele incerte ale acțiunilor lor. Cu toate acestea, comportamentul anticipativ poate avea rădăcini adânci în trecut, deoarece trecutul este capabil să exercite o influență puternică asupra atitudinilor și valorilor. Posibilitățile de acțiune sunt limitate de venituri, de imperfecțiunile memoriei și abilităților de calcul, precum și de oportunitățile disponibile în sfera economică și în afara ei. Aceste oportunități sunt determinate în mare măsură de acțiunile personale și colective ale altor indivizi și organizații. În felurite situații sunt hotărâtoare diferite constrângeri, însă aceea fundamentală este timpul limitat. Progresele din medicină și economie au mărit semnificativ durata vieții omului, dar nu au putut influența însăși curgerea timpului, care limitează pe oricine la 24 de ore pe zi, astfel că în timp ce bunurile și serviciile disponibile au sporit enorm în țările bogate, cantitativ și calitativ, nu același lucru s-a întâmplat și cu timpul de care oamenii dispun. În consecință, atât în țările sărace, cât și în cele bogate, un mare număr de dorințe rămân nesatisfăcute. Aceasta deoarece, în vreme ce abundența crescândă de bunuri poate reduce valoarea bunurilor adiționale (poate scădea utilitatea lor marginală), timpul devine cu atât mai valoros cu cât bunurile devin mai abundente. Bunăstarea oamenilor nu poate fi sporită într-o lume utopică, unde toate necesitățile sunt satisfăcute pe deplin, deoarece nu mai există dorințe de îndeplinit, însă această utopie este și imposibilă din cauza curgerii inexorabile a timpului.¹

Spre exemplu, Becker utilizează metoda sa pentru a analiza deciziile privitoare la căsătorie și familie într-o manieră similară cu aceea utilizată în teoria referitoare la agenții economici. După părerea sa, oamenii investesc timp în căutarea unui partener care să le ofere un maxim de utilitate, tot așa cum firmele caută să angajeze cel mai bun candidat posibil. O căutare mai îndelungată înseamnă o cantitate mai mare de informații care să arate dacă un partener posibil este sau nu cel mai dezirabil. În consecință, teoria prezice că persoanele care se căsătoresc foarte timpuriu sunt mai predispuse să divorțeze ulterior, fapt confirmat de datele disponibile cu privire la căsătorii și divorțuri. De asemenea, o altă predicție a teoriei este aceea după care dezamăgirile produse de înșelarea așteptărilor, precum și modificarea în timp a așteptărilor pe care oamenii le au de la partenerii lor vor conduce de asemenea la divorțuri.

Aceeași teorie generală, consideră Becker, se aplică și în ceea ce privește modul cum se organizează o familie. După cum o firmă dorește să-și maximizeze

¹ *Ibidem*, p. 386.

profiturile, în cadrul unei familii utilitatea poate fi maximizată prin specializare și distribuirea rolurilor: în mod obișnuit, soțul se specializează în munca în afara casei, prin care câștigă bani, iar soția în activități gospodărești din interiorul casei. O consecință a acestei specializări, anticipată de teorie, este aceea că, pe piața muncii, femeile vor primi salarii comparativ mai mici. După opinia lui Becker, acest fapt nu se datorează vreunei forme premeditate de discriminare, ci rezultă din modul în care se iau deciziile în cadrul gospodăriei cu privire la sarcinile pe care urmează să le îndeplinească diferiții membri ai familiei.

Deciziile care se iau în contextul familiei cu privire la faptul de a avea sau nu copii pot fi analizate și ele cu ajutorul logicii alegerii economice raționale. Spre deosebire de Malthus, care considera că oamenii nu își pot controla instinctele reproductive, Becker privește decizia de a avea copii prin analogie cu deciziile pe care consumatorii le fac privitor la diverse achiziții, cum ar fi aceea a unei mașini ori a unei vacanțe exotice. Creșterea copiilor este un proces care presupune costuri multiple, deoarece părinții trebuie să plătească pentru a le oferi hrană, îmbrăcăminte, educație, adăpost, divertisment. Cel mai important cost este însă acela al timpului pe care părinții îl utilizează pentru a crește un copil, fapt care diminuează din timpul disponibil pentru a-și spori veniturile și a consuma diverse bunuri. Aceste pierderi trebuie cumva compensate de utilitatea sau satisfacția mai mare pe care o derivă părinții din faptul de a avea copii, fiindcă altfel nimeni nu și-ar mai dori să devină părinte. Aceste compensații pot să provină din împlinirea dorinței profunde de a avea copii, din bucuriile pe care le oferă creșterea lor, ori din satisfacția dată de convingerea că, la o vârstă înaintată, vor avea pe cineva apropiat, care să aibă grijă de ei. Oricare ar fi cauzele acestei utilități, Becker consideră că un copil intră în mod necesar în competiție cu celelalte posibilități de a cheltui banii și timpul unei familii, cum ar fi mașinile ori vacanțele. Dat fiind acest mod de a gândi lucrurile, este posibilă formularea mai multor ipoteze testabile privind rata natalității, de exemplu. Astfel, Becker prezice că, în situația în care costurile de creștere a copiilor cresc, natalitatea va scădea, în timp ce dacă veniturile totale ale unei familii sporesc, acest fapt va permite membrilor ei să cheltuiască mai mult pentru diferite lucruri, inclusiv pentru un număr mai mare de copii. Dacă veniturile femeilor vor crește, aceasta va spori valoarea timpului lor, deci și costurile creșterii copiilor, deoarece timpul mai îndelungat petrecut acasă cu copiii înseamnă o diminuare mai mare a veniturilor, ceea ce constituie un factor de diminuare a natalității. În fine, garantarea de către guvern a unei surse de venit a persoanelor în vârstă care nu mai muncesc va diminua de asemenea numărul

nașterilor, deoarece oamenii vor fi mai puțin dornici de a avea copii care să aibă grijă de ei la bătrânețe.¹

După opinia lui Alain Caillé, acest mod de a interpreta în principiu orice aspect al vieții din unghiul de vedere al eficienței constituie expresia triumfului indiscutabil al economismului. Lucrul cel mai surprinzător, însă nu este faptul că economiștii au ajuns să creadă că teoria alegerii raționale este capabilă să explice nu doar fenomenele caracteristice pieței, ci și orice alt tip de comportament social, cum ar fi căsătoriile, educația, credințele religioase, trăirile sentimentale ori criminalitatea. Ceea ce este și mai surprinzător este că și celelalte științe sociale, începând cu sociologia, au început să fie de acord tot mai mult cu această pretenție, astfel că au lăsat tot mai mult loc pentru instaurarea hegemoniei gândirii economice în toate domeniile. În fapt, consideră Caillé, această extindere fără precedent a domeniului tradițional al științei economice a reprezentat preludiul intelectual și ideologic al instaurării neo-liberalismului care triumfă astăzi atât în lumea academică a științelor sociale, cât și în societate, astfel că sociologul francez se întreabă dacă mai e posibil astăzi ca acestei paradigme dominante să i se opună ceva viabil la nivel teoretic.²

Înainte de a putea oferi un răspuns la această întrebare, arată Caillé, trebuie mai întâi să înțelegem faptul că acest mod de a înțelege omul ca *homo oeconomicus*, care stă în spatele economismului generalizat, reprezintă cristalizarea și condensarea unei filosofii mai vechi și mai cuprinzătoare, utilitarismul. În aceste condiții, critica imperialismului științei economice și a hegemoniei pieței asupra societății înseamnă, la un nivel mai profund, o critică a antropologiei utilitariste, adică a viziunii instrumentaliste despre om care se află dincolo de ele. În al doilea rând, trebuie să ne amintim că fundamentul teoretic principal al mișcării MAUSS este constituit de opera și ideile antropologului francez Marcel Mauss, nepotul și continuatorul lui Émile Durkheim. Acesta a descoperit, în decursul cercetărilor sale din anii 1920 faptul că societățile primitive, arhaice și tradiționale – și, într-un anumit sens și cele moderne – nu își întemeiază existența pe contracte și schimburi comerciale, ci pe ceea ce el numește „dar” (*don*), sau mai exact, pe obligația triplă de a oferi, a primi și a răspunde prin oferirea unui dar analog, altfel spus, pe obligația de a manifesta generozitate reciprocă.

¹ S. Pressman, *op. cit.*, pp. 186-187.

² A. Caillé, *Anti-utilitarianism, economics and the gift-paradigm*, disponibil on-line la <http://www.revuedemauss.com.fr/media/ACstake.pdf>.

Această descoperire, consideră Caillé, ar trebui să constituie un fundament teoretic pentru toate științele sociale, pentru economie, ca și pentru filosofia morală și politică. Ea ne permite să vedem cum imaginea despre ființa umană care predomină astăzi, aceea a omului înțeles ca *homo oeconomicus*, ca individ interesat doar de maximizarea utilității, de sporirea propriei sale satisfacții nu reprezintă omul în genere, omul natural ci, indiferent de ceea ce ar spune economiștii, e numai o ipostază a lui, dintre multele care au existat de-a lungul istoriei. Este important să subliniem acest lucru pentru a înțelege mai bine faptul că a limita importanța explicativă a lui *homo oeconomicus*, a restrânge sfera de dominație a gândirii economice, influența mecanismelor pieței în concepția noastră despre ființa umană înseamnă să acordăm mai mult spațiu societății și celorlalte moduri de a-l gândi pe om: *homo politicus*, *homo ethicus*, *homo religiosus* și altor aspecte ale faptului de a fi om.¹

Ce anume reprezintă însă utilitarismul, doctrina filosofică formulată pentru prima dată în manieră sistematică de către Jeremy Bentham, în lucrarea *Principles of Morals and Legislation* (1789) și sintetizată apoi de către John Stuart Mill în cartea sa *Utilitarianism* (1861)? Pentru majoritatea economiștilor și sociologilor, utilitarismul reprezintă sinteza a trei elemente, conform cărora: (1) oamenii, în calitatea lor de membri ai societății, trebuie considerați ca simpli indivizi care nu urmăresc nimic altceva decât interesul propriu și propria fericire; (2) acest lucru este normal, legitim și bun, deoarece este singurul scop rațional imaginabil; (3) pentru atingerea acestui scop rațional, oamenii urmează să acționeze într-o manieră perfect rațională, adică prin maximizarea utilității (satisfacției, plăcerii) și minimizarea dizutilității (însatisfacției, neplăcerii). Înțeles în acest mod, utilitarismul devine ceea ce filosoful francez Élie Halévy² a numit „o dogmatică a egoismului” (*une dogmatique de l'égoïsme*), și o perfectă anticipare a ceea ce astăzi cunoaștem sub denumirea de „modelul economic din științele sociale” sau, mai general, „teoria agentului rațional”, adică teoria care identifică omul în genere cu *homo oeconomicus* înțeles ca agent rațional perfect.³

Considerând că modelul utilitarist al ființei umane este uneori contradictoriu și „plin de enigme și mistere, Alain Caillé îl rezumă în manieră critică la următoarele cinci idei fundamentale:

¹ Loc. cit.

² É. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, 3 vol., Paris, PUF, 1905.

³ A. Caillé, *op. cit.*

(1) Utilitarismul se definește prin combinația paradoxală (și probabil imposibilă) a două aserțiuni, dintre care una este descriptivă și una normativă. Teza descriptivă se referă la modul cum se consideră că stau lucrurile, și susține că oamenii sunt agenți raționali care calculează alternativele acțiunii fiind motivați doar de interesul propriu și o aleg pe cea care maximizează satisfacția. Aceea normativă privește modul cum ar trebui să stea lucrurile, și se rezumă la a postula că decizia bună (sau dreaptă, sau corectă) este aceea care permite obținerea celei mai mari satisfacții pentru cel mai mare număr de persoane (ori grupuri) afectate de ea. Dar dacă omul este agentul rațional perfect (conform primei teze), atunci el va face întotdeauna ceea ce (conform celei de-a doua teze) este bine, fapt care înseamnă că omul este ființa perfect morală, care nu poate face niciodată ceea ce e rău, sau incorect, sau nedrept. *Homo oeconomicus* devine astfel o ființă perfectă, care nu poate prin natura ei să facă greșeli, adică nici mai mult, nici mai puțin decât un *angelus oeconomicus*.

(2) Teoria utilitaristă poate fi înțeleasă în sens larg, ori în sens restrâns. Acele doctrine care susțin că, prin intermediul contractului social și acțiunii mecanismelor unei piețe funcționale, se poate ajunge la o conciliere a idealului celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr de persoane cu interesul personal egoist pot fi considerate utilitariste *largo sensu*. Cea de-a doua categorie, în care intră teoria lui Bentham cu privire la principiile legislației, ori doctrina lui Platon despre cetatea ideală condusă de filosoful-rege, consideră că la acest echilibru nu se ajunge de la sine, prin acțiunea principiilor impersonale, ci numai în urma acțiunii unui legislator rațional, care influențează alegerile indivizilor printr-un sistem eficient de recompense și pedepse – realizând ceea ce É. Halévy a numit „armonizarea artificială a intereselor” – pot fi numite utilitariste *stricto sensu*.

(3) Chiar dacă termenul „utilitarism” este relativ recent, cele două principii fundamentale ale sale (cel descriptiv și cel normativ) sunt la fel de vechi ca și filosofia europeană însăși, a cărei istorie de la Socrate până astăzi poate fi interpretată ca o continuă luptă între perspective utilitariste și non-utilitariste.¹

(4) Utilitarismul este o teorie a raționalității practice, înțeleasă ca raționalitate utilitară, care este extinsă pentru a cuprinde întregul domeniu al filosofiei morale și politice. Teoria economică poate fi înțeleasă în acest context drept dimensiunea pozitivă a utilitarismului.

¹ Cf. A. Caillé, Ch. Lazzeri, M. Senellart (Eds), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, 2001.

(5) Critica utilitarismului și a doctrinei agentului perfect rațional poate avea șanse de succes numai dacă sunt luate în serios descoperirile lui Marcel Mauss referitoare la statutul central al instituției darului în contextul relațiilor sociale.¹

Importanța contribuției lui Marcel Mauss este indiscutabilă în contextul antropologiei. Întrebarea este însă dacă ea înseamnă ceva și în afara acestei discipline, așa încât e necesar să vedem mai precis în ce anume constă ea. Ideea fundamentală a antropologului francez poate fi regăsită într-o formulare succintă în celebra sa lucrare, *Essai sur le don* din 1924², unde Mauss afirmă că: „Societățile care au făcut din om un animal economic, și asta foarte recent, sunt societățile noastre din Occident. Nu suntem însă, cu toții, ființe de acest gen. Cheltuiala gratuită și nerațională se practică în mod curent atât de către mase, cât și de elite; chiar și de fosilele unei anumite nobilimi. *Homo oeconomicus nu se află înapoia noastră, ci în fața noastră*; ca și omul moral și cu simțul datoriei; ca și omul de știință, al raționamentului. Mult timp, omul a însemnat altceva; mai recent, el a devenit o mașină, una complicată, incluzând și o mașină de calcul”³ (subl. ns., S.B.). Omul nu a fost dintotdeauna un animal economic, însă dacă tendința contemporană se menține, nu peste mult timp va deveni exact acest lucru. Ideea că latura sa descrisă de conceptul de *homo oeconomicus* nu reprezintă o constantă a faptului de a fi om, ci doar o invenție contemporană și o imagine care se va impune asupra concepției viitoare despre ființa umană reprezintă descoperirea esențială a lui Mauss. Caillé subliniază acest lucru și arată că „atunci când a scris acest lucru, în 1924, el avea dreptate, și omul economic era încă departe în viitorul nostru. Acum însă, el este prezent, și noutatea adevărată e că el este mai degrabă ubicuu, însă nu a fost dintotdeauna prezent în mod natural. Acesta este faptul fundamental.”⁴

Urmând intuiția fundamentală a lui Marcel Mauss, Jacques Godbout și Alain Caillé au reconsiderat problematica darului și au expus o nouă interpretarea a acesteia în lucrarea *Spiritul darului*⁵, care realizează o prezentare a omului ca *homo donator* (omul care face și primește daruri), înțeles într-o multiplă

¹ A. Caillé, *Anti-utilitarianism, economics and the gift-paradigm*, disponibil on-line la <http://www.revuedumauss.com.fr/media/ACstake.pdf>.

² M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, în „Année Sociologique”, seconde série, I, Paris, PUF, 1923-24.

³ M. Mauss, *Eseu despre dar*, trad. rom. S. Lupescu, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 215.

⁴ A. Caillé, *Ouverture maussienne*, în „Revue du MAUSS”, 2010/2, no. 36, p. 29.

⁵ J. Godbout, A. Caillé, *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992.

accepțiune: omul este ființa care oferă daruri, care resimte obligația instituită de oferirea darului, care are drept motivație principală voința de a dăru, nu doar simpla voință de a dobândi. Dacă, așa cum considera Mauss, *homo oeconomicus* reprezintă concepția prezentă despre om, paradigma umanității caracteristică societății contemporane, Godbout și Caillé sunt de părere că *homo donator* a existat dintotdeauna, nu doar în trecutul nostru, ci și în prezent și va exista și în viitor, deoarece ține de însăși natura umană.

După opinia lui Caillé, faptul că *homo donator* este mereu prezent, iar în conștiința contemporană a apărut și s-a impus *homo oeconomicus* înseamnă că astăzi cele două paradigme se suprapun astfel că societatea contemporană este duală. Pe de o parte, există o societate modernă, occidentală, impersonală, în care socialitatea (tendința oamenilor de a se asocia în grupuri) este una de ordinul al doilea și pentru care lucrul cel mai important este eficiența în toate domeniile (economic, politic, științific, personal etc.). Pe de altă parte, omul contemporan trăiește și într-o altă societate, definită de o socialitate de ordinul întâi, nemijlocită, aceea a familiei, a relațiilor de vecinătate, camaraderie, colegialitate, prietenie, afecțiune reciprocă. Această socialitate de ordinul întâi se construiește pe baza triplei obligații de a dăru, a primi și a oferi daruri în schimb, descoperită de către Mauss.

Aceasta nu înseamnă că oamenii sunt întotdeauna caritabili și motivați mereu de sentimente altruiste și de porniri filantropice. Nu trebuie să uităm că instituția darului are și un aspect de confruntare, o nuanță conflictuală, o formă asemănătoare unei lupte în care, pe de o parte, trebuie ca individul care primește să facă totul pentru a se menține cel puțin la înălțimea celui care oferă. Darul are sens doar atunci când această relație de simetrie există. Pe de altă parte, noi existăm ca ființe sociale nu doar intrând în cercul triplei obligații de a oferi, a primi și a răspunde cu daruri în schimb, ci suntem puși de împrejurări în situația de a intra și în cel paralel în care nu ne conformăm triplei obligații, nu oferim, ci luăm, nu primim, ci refuzăm, și nu răspundem cu daruri pe măsură, ci păstrăm pentru noi ceea ce am putea să dăruim. Alternanța acestor două cicluri este aceea care conferă comportamentelor umane diversitatea și bogăția lor. Din această cauză, sistemul instituției darului este piatra de temelie a oricărei societăți umane. Principala sa funcție este aceea de a oferi o bază de construire a încrederii reciproce între membrii unui grup social, care este fundamentul oricărei relații între oameni. De asemenea, ea permite să distingem membrii propriului grup de cei care nu fac parte din el, străinii, care sunt tocmai aceia față de care nu îndeplinim această triplă obligație.

Caillé consideră chiar că tripla obligație a darului reprezintă regula fundamentală a socialității „primare”, adică aceea care guvernează relațiile nemijlocite, directe de la persoană la persoană ce se stabilesc în cadrul familiei, în contextul vecinătății, al prieteniei, colegialității ori dragostei. Toate acestea sunt relații în care individualitatea unică a persoanelor implicate este mai importantă decât rolurile sociale impersonale pe care le dețin. Chiar și la nivelul socialității secundare, care este principal impersonală, în sensul în care persoanele cu care interacționăm nu contează ca indivizi unici, ci ne interesează doar ca deținătoare ale unor roluri sociale – cum e cazul în domeniul economic, politic, științific, unde funcționează legi impersonale și eficiența e mai importantă decât persoana – obligația de a oferi, primi și răspunde pe măsură păstrează un anumit rol. Ea este subordonată principiilor eficienței și ierarhiei, dar uneori este decisivă.

În aceste condiții, importanța descoperirilor lui Mauss pentru științele sociale contemporane precum sociologia, politologia și antropologia economică, ori pentru economia politică este evidentă. Cheia care să ne permită înțelegerea comportamentelor sociale nu trebuie căutată în vreo regulă atotcuprinzătoare formulată holistic ori în raționalitatea utilitară individuală, ci în faptul că oamenii se integrează în rețele sociale, și ea constă tocmai în sentimentul de încredere reciprocă pe care îl împărtășesc membrii unei rețele. Aceste rețele sunt create în primul rând prin acțiunea socialității primare, adică prin oferirea și primirea de daruri, și sunt menținute în existență prin reluarea continuă a acestor comportamente. Rețelele de relații sociale sunt în primul rând rețele în care se schimbă în mod continuu daruri, cum a demonstrat de exemplu Bronislaw Malinowski în legătură cu sistemul *kula* descris de el.

După opinia lui Caillé, de aici putem deriva cel puțin patru învățăminte importante:

(1) În ceea ce privește sociologia, ideea cea mai importantă ce poate fi derivată din considerentele expuse aici este aceea că legăturile sociale nu sunt construite nici pe baza intereselor individuale raționale și nici pe aceea a vreunei legi eterne și obiective atotcuprinzătoare, adică nici în contextul unei paradigme individualiste, nici a uneia holiste. Ele se formează, se mențin și se întăresc pe baza unei logici interacționiste a alianțelor și asocierilor, care este chiar logica acțiunii socio-politice, astfel că darul despre care vorbește Mauss este în acest sens un concept socio-politic.

(2) Lecția pe care o poate deriva de aici teoria acțiunii politice este aceea că darul nu mai poate fi înțeles precum în trecut, ca având motivații și forme de manifestare determinate de principii religioase, în special de cele ale carității

creștine. Astăzi, idealul democratic reprezintă din perspectivă politică forma cea mai avansată de manifestare a principiului triplei obligații darului. Problema fundamentală pe care trebuie să o rezolve orice societate contemporană este aceea a modului în care poate fi păstrat acest ideal, undeva între tradițiile religioase și ideologiile politice moderne.

(3) Lecția epistemologică sau metodologică destinată științelor sociale este aceea că știința economică, sociologia, antropologia, filosofia nu trebuie gândite, predate, învățate și practicate ca și cum ar fi niște discipline complet separate și străine una de alta, ci dimpotrivă, ca momente ale unei științe sociale generale a cărei problemă fundamentală ar trebui să fie găsirea unui răspuns pentru întrebarea: ce proporție a vieții sociale și a comportamentului uman ar trebui dedicată satisfacerii nevoilor, activităților cu caracter utilitar și instrumental, și ce parte ar trebui destinată identificării sau construirii unui înțeles al vieții, adică unor activități non-utilitare, spirituale, simbolice, rituale, politice etc.?

(4) Lecția de natură economică este aceea că sistemele economice și piața în genere nu funcționează altfel decât integrate într-un context politic, instituțional, juridic, valoric, cultural ce permite și asigură cooperarea, sau măcar coordonarea tuturor membrilor societății. Acesta este motivul pentru care trebuie să înțelegem că instituțiile sociale și logica organizării lor au prioritate în raport cu economia. Aceasta este concluzia la care au ajuns orientările anti-utilitariste, cum ar fi neo-instituționalistii, precum R. Coase, O. Williamson, D. North, E. Brousseau, adepții economiei morale, ca Amartya Sen, așa-numita *Regulation School* (Robert Boyer Michel Aglietta, Alain Lipietz etc.) sau școala convenționalistă franceză (Jean-Pierre Dupuy, François Eymard-Duvernay, Olivier Favereau, André Orléan). Împreună, ei propun ceea ce s-ar putea numi noua economie politică, diferită esențial față de paradigma dominantă, în care știința economică este înțeleasă ca o disciplină mecanicistă și intens matematizată.

O trăsătură specifică a orientării anti-utilitariste este faptul că tratează problema fundamentelor politice și religioase ale societății în conexiune cu problematica darului, cu aceea a recunoașterii sociale și cu diferitele aspecte ale constituirii identităților individuale și colective. Ipoteza de bază avansată de membrii săi este aceea că oamenii nu sunt doar animale economice, animate doar de interesul propriu egoist, dornice doar de a dobândi mereu mai multă avere și de a-și maximiza satisfacțiile, ci că mai întâi de toate ei își doresc recunoaștere socială, iar faptul că luptă pentru a câștiga tot mai mulți bani și bunuri nu este altceva decât expresia dorinței de recunoaștere și îmbunătățire a statutului. Perspectiva anti-utilitaristă, afirmă Caillé, este până la urmă aceea după care

dorința fundamentală a ființelor umane este de a fi recunoscute ca ființe care oferă, și nu ca ființe care dobândesc diferite lucruri.¹

Pornind de aici, pot fi formulate o serie de consecințe de natură economică și politică. Spre exemplu, Caillé amintește faptul că o serie de economiști contemporani importanți admit că există trei tipuri de sisteme economice: economia de piață, economia planificată și economia tradițională, bazată pe reciprocitate și pe obligația triplă a darului. Caracteristica celui de-al treilea sistem, bazat pe reciprocitate, în opoziție cu primele două, guvernate respectiv de mecanismul pieței și de puterea de stat, e aceea că el se întemeiază pe relațiile umane directe, de la persoană la persoană. Baza relațiilor sociale și economice o reprezintă relațiile interpersonale. Dacă piața și sistemul controlat de stat sunt în cel mai înalt grad impersonale, cel de-al treilea sistem este unul care îi apropie pe oameni.²

Economia de piață și economia planificată sunt produse ale epocii moderne și operează în conformitatea cu logica unei legități abstracte, punând în relație indivizi și grupuri sociale, însă într-o manieră impersonală. Agenții economici se raportează reciproc într-un anonim complet, în sensul că nu cunoaștem niciodată dinainte în mod personal pe producătorii bunurilor pe care le achiziționăm și la consumăm. Același lucru este valabil și pentru sfera serviciilor, unde ne raportăm la prestatorii de servicii, fie ei firme private, fie funcționari ai statului, luând în considerare funcția, nu persoana lor.

Caillé este de părere că primele două sisteme, economia de piață și economia planificată se găsesc astăzi într-o criză profundă, deoarece nici sistemul pieței, nici aparatul de planificare al statelor care practică planificarea economiei nu funcționează în maniera prezisă și așteptată, ceea ce ne pune într-o situație stranie și incomodă. Constatăm că, pentru a ne asigura existența ca societate și ca indivizi, o serie întreagă de lucruri trebuie duse la îndeplinire, iar noi nu reușim să facem acest lucru deoarece am fost obișnuiți să credem că ele vor fi duse la îndeplinire de la sine, datorită acțiunii mâinii invizibile despre care vorbea Adam Smith, ori a acțiunilor aparatului de planificare al statului.³

¹ A. Caillé, *Anti-utilitarianism, economics and the gift-paradigm*, disponibil on-line la <http://www.revuedumauss.com.fr/media/ACstake.pdf>.

² A. Caillé, *L'économie solidaire. Poser les exigences de demain*, disponibil on-line la <http://jeanzin.fr/ecorevo/politic/revenus/caille.htm>.

³ A. Caillé, *La crise ou quand l'économie dissimule la question du sens de l'existence*, disponibil on-line la <http://jeanzin.fr/ecorevo/politic/revenus/caille.htm>.

Soluția pentru a ieși din această dificultate, consideră el, ar putea fi cel de-al treilea sistem economic, al cărui caracter viabil s-a demonstrat de nenumărate ori în istoria îndelungată a speciei umane. Acest sistem este cel caracteristic societăților primitive și tradiționale și a funcționat timp de milenii. Însă chiar dacă economia bazată pe tripla obligație a darului s-a dovedit a fi una funcțională, nu decurge de aici în mod necesar că ea ar putea fi suficientă pentru depășirea dificultăților economiei contemporane. Ea este caracteristică pentru societăți umane de dimensiuni reduse, iar lumea noastră globalizată este uriașă și diversă, astfel că nu poate fi structurată doar pe baza unuia dintre cele trei sisteme.

În acest sens, Caillé este de părere că toate catastrofele politice și economice din ultimul secol au fost cauzate de opțiunea radicală pentru unul dintre cele trei sisteme, despre care s-a considerat că poate îndeplini cu succes și funcțiile caracteristice pentru celelalte două. Astfel, este binecunoscut exemplul economiilor centralizate din statele comuniste, ai căror fondatori susțineau că economia planificată poate înlocui cu succes atât pe cea tradițională, cât și economia de piață. În același fel, ne sunt încă proaspete în memorie dezastrele suferite de economia ultra-liberală, cu convingerea ei că mecanismele pieței și capacitatea lor de autoreglare pot funcționa cu succes în absența oricărei intervenții a statului și a sistemului tradițional. Desigur, nici cel de-al treilea sistem nu poate avea mai mult succes dacă se încearcă aplicarea lui exclusivă, de îndată ce aceasta ar presupune dispariția pieței libere și a economiei publice.

În consecință, sugestia lui Caillé este aceea că nu ar trebui să credem că am putea găsi o soluție pentru problemele economice ale lumii contemporane nici în impunerea forțată a economiei planificate, nici în abandonul complet în fața mecanismelor pieței libere, nici în generalizarea economiei bazate pe reciprocitate (*l'économie réciproitaire*), ci mai degrabă să încercăm să instituim un raport de complementaritate între cele trei tipuri de organizare economică, rezervând celei de-a treia (care este în mod special neglijată în lumea modernă) un rol de importanță egală cu a celorlalte două.¹

¹ A. Caillé, *L'économie solidaire. Poser les exigences de demain*, disponibil on-line la <http://jeanzin.fr/ecorevo/politic/revenus/caille.htm>.

VIAȚA RELIGIOASĂ ȘI COMPORTAMENTUL ECONOMIC¹

Cercetările întreprinse în ultimele două secole în domeniul științelor umaniste au avut drept rezultat constituirea de diverse modele explicative, în contextul cărora ființa umană este înțeleasă fie ca esențialmente gânditoare, rațională – *homo sapiens* (Carl Linnaeus) –, fie ca ludică (în sensul în care produsul fundamental al activității sale, cultura, este interpretată ca joc) – *homo ludens* (G.F. Creuzer și Johan Huizinga) –, fie ca o ființă practică, una care, ajutându-se de uneltele pe care ea însăși le creează, ia în stăpânire lumea – *homo faber* (Henri Bergson) –, fie ca agent rațional guvernat de interesul economic propriu – *homo oeconomicus* (W. Pareto) –, fie ca ființă religioasă – *homo religiosus* (A. Hardy, M. Scheler, M. Eliade). Deși lista acestor determinative este cu mult mai lungă, cuprinzând expresii precum: *homo viator* („ființa călătoare [către Dumnezeu]”), *homo loquens* („ființa vorbitoare”), *homo aestheticus* („ființa capabilă de a aprecia frumusețea”) sau *homo metaphysicus* („ființa metafizică”), în acest context ne interesează doar două dintre ele: omul religios și omul economic. Mai precis, vom încerca să vedem dacă există o legătură între valorile religioase și elementele comportamentului religios, pe de o parte, și valorile economice și diversele aspecte ale comportamentului economic pe de altă parte, precum și în ce constă această legătură.

Deși studiul interdependenței dintre religie și economie constituie o preocupare substanțială a unui mare număr de cercetători contemporani, fapt evidențiat și de constituirea „Asociației Pentru Studiul Religiei, Economiei și Culturii” (*Association for the Study of Religion, Economics and Culture – ASREC*)² și a „Centrului Pentru Studiul Economic al Religiei” (*Center for the Economic Study of Religion – CESR*)³, această preocupare nu este nicidecum una nouă. Încă economistul Adam Smith, în lucrarea sa *Avuția Națiunilor* (1776),

¹ Text publicat în limba engleză (*Religious Life and Economic Behaviour*), în „Cogito. Multidisciplinary Research Journal”, Vol. II, no. 1, March, 2010.

² Vide <http://www.religionomics.com/asrec/index.html>.

³ Vide <http://www.religionomics.com/cesr/index.html>.

încercând să expliciteze condițiile care au condus la fenomenul economic și social care a fost Revoluția industrială, a aplicat principiile novatoare ale *laissez-faire*-ului la o serie de aspecte ale vieții religioase. După opinia sa, credințele și comportamentele religioase, ca și acelea economice, reprezintă consecințe ale alegerilor raționale ale oamenilor: la fel ca în cazul activităților comerciale, oamenii aleg religia la care doresc să adere, precum și gradul în care intenționează să se implice în activitățile religioase, și fac acest lucru într-un mod predictibil, determinat de costurile și beneficiile acțiunii respective. De asemenea, Smith a fost preocupat de relațiile ce se pot stabili între religie și stat. El a argumentat în mod hotărât pentru separarea bisericii de stat, renunțarea la intervenția statului (prin tratament preferențial, coerciție, violență, represiune) în favoarea unei religii anume și pentru instituirea unui climat social favorabil pluralismului religios, ceea ce ar permite existența unei multitudini de instituții religioase, între care să existe competiție.¹ În condițiile în care există o religie de stat și un monopol religios, fanatismul și intoleranța apar imediat și restrâng libertatea de gândire și acțiune, în timp ce existența unei „piețe libere” în domeniul religios înseamnă preeminența unei atitudini tolerante și raționale.

Nu doar economiștii din perioada modernă au fost interesați de interdependența dintre economie și religie. La celălalt capăt al registrului se află contemporanul lui Adam Smith, teologul John Wesley (1703-1791), fondatorul metodismului, promotor, în predicile sale, a unei atitudini deosebit de favorabile implicării oamenilor în activitățile economice, îndemnul pe care l-a adresat în mai multe rânduri enoriașilor săi fiind: „Câștigați cât se poate de mult, economisiți cât se poate de mult, dăruțiți cât se poate de mult (*Gain all you can, Save all you can, Give all you can*)”.² Ulterior, într-o predică celebră, intitulată *Folosul banilor* (*The Use of Money*), Wesley a dezvoltat cele trei idei cuprinse în recomandarea menționată și a argumentat, pornind de la considerente de natură religioasă, în favoarea unor valori precum munca stăruitoare, independența și autonomia economică și întraajutorarea reciprocă. Spre sfârșitul vieții, însă, înțelegând că relația dintre domeniul religios și cel economic nu este unidirecțională, a observat că succesul economic și sporirea bunăstării tind să conducă la o reducere a participării la viața religioasă și la o diminuare a credinței, astfel că a concluzionat

¹ A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, London, Strahan, 1937, pp. 740sq.

² R.M. McCleary, *Religion and Economic Development*, în „Policy Review”, no. 148, April & May 2008.

că o creștere economică prea accentuată poate fi dăunătoare vieții religioase și a început să militeze pentru utilizarea pe scară largă a câștigurilor în scopuri de binefacere.

Cea mai cunoscută abordare a raporturilor dintre religie și viața economică rămâne însă aceea a gânditorului german Max Weber (1864-1920), și este cuprinsă într-o serie de lucrări care începe cu *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (1904-1905)¹ și mai conține, între altele, *Religia în China: confucianism și taoism* și *Religia în India: sociologia hinduismului și budhismului*. Scopul principal pe care Weber l-a urmărit în aceste scrieri este acela de a înțelege și explica, fără a produce însă și judecăți de valoare, maniera diferită în care s-a dezvoltat civilizația occidentală prin comparație cu aceea orientală, punând în evidență elementele originale și distinctive ale celei dintâi. Trăsăturile specifice ale civilizației occidentale sunt, după Weber, abordarea de tip raționalist a științelor naturii (utilizarea observației, experimentului și a sistematizării matematice a rezultatelor), conceperea rațională a jurisprudenței, a administrației, a guvernării și a activităților economice. Nu în ultimul rând, religia occidentală este și ea raționalizată, în sensul eliberării de gândirea magică, prin ceea ce s-a numit „dezvrăjirea lumii”, iar paradigma acestei tendințe este creștinismul protestant sau reformat, cu deosebire acela de factură calvinistă, despre care gânditorul german consideră că a avut un rol deosebit (deși nu exclusiv) în constituirea trăsăturilor ce individualizează civilizația occidentală. Întrucât în acest context ne interesează raportul dintre domeniul religios și acela economic, ne vom referi cu precădere la lucrarea *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, de altfel cea mai cunoscută dintre scrierile lui Weber, a cărei teză fundamentală este aceea după care etica religioasă a protestantismului calvinist a influențat în mod hotărâtor apariția și dezvoltarea capitalismului în țările din occident, și cu deosebire în acele state în nordul Europei. În măsura în care, după cum am văzut, trăsătura fundamentală a tuturor elementelor caracteristice civilizației occidentale este raționalismul lor, autorul *Eticii protestante* dorește să identifice sursa acestei tendințe spre raționalizare, iar concluzia sa va fi aceea că ea se găsește în etica religioasă rațională a protestantismului ascetic.

Scopul declarat al gânditorului german este acela de a înțelege „spiritul” capitalismului, determinat esențial de o abordare eminamente rațională a activității economice, de utilizarea rațională a forței de muncă formal libere, organizarea

¹ Pentru traducerea românească, vide M. Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, trad. rom. I. Lemnij, postfață de I. Mihăilescu, ed. a II-a, București, Editura Humanitas, 2007.

industrială a muncii, separarea finanțelor private de cele ale întreprinderii, precum și de înțelegerea profitului ca pe un scop în sine, iar a efortului în vederea succesului economic drept un lucru lăudabil și virtuos.¹ Pentru aceasta, el introduce ca factor explicativ principal mentalitatea caracteristică pentru creștinismul protestant. Una dintre trăsăturile decisive ale acestuia este dată de concepția cu privire la mântuire formulată de către inițiatorul Reformei, Martin Luther (1483-1546). După Luther, mântuirea este o chestiune determinată în mod exclusiv de credință și de raportul personal al individului cu divinitatea, precum și cu textul sacru (*Sola fide, sola Scriptura*), care face inutilă medierea între om și Dumnezeu realizată de către Biserică (considerată esențială în creștinismul catolic și în cel ortodox), situație în care accentul se mută în mod decisiv pe acțiunea individuală a credinciosului, care e hotărâtoare pentru mântuirea sa.

Pe de altă parte, însă, observă Weber, una dintre denominațiile protestantismului, care își are originea în activitatea lui Jean Calvin (1509-1564), propune o variantă specială a doctrinei mântuirii, anume aceea care implică existența predestinării: încă de la naștere, oamenii sunt predestinați a fi mântuiți ori damnați, fapt care se va petrece indiferent de acțiunile acestora în timpul vieții. În aceste condiții, apare imediat nevoia psihologică de a descoperi indicii cu privire la destinul individual al fiecăruia: oamenii doresc să descopere dacă se numără printre cei mântuiți ori printre cei condamnați la infern. Calvinistii au ajuns astfel să considere că succesul individual în diferitele activități în care sunt implicați în lumea aceasta reprezintă indicii ale favorii divine, astfel încât reușita în domeniul economic a ajuns să fie văzută de către calviniști (și de către alte confesiuni, cum ar fi pietistii, metodiștii, ori baptiștii) nu doar drept un simplu fapt pozitiv, ci, mai mult, un semn al predestinării divine pentru mântuire. Această atitudine, consideră Weber, a contribuit decisiv la producerea unei rupturi în raport cu mentalitatea tradițională și la nașterea capitalismului modern.

Max Weber face apel la acest tip de explicație deoarece a observat că, în țările europene în care coexistă catolici și protestanți, este evident „caracterul predominant *protestant* al posesiunii de capital și al patronatului, ca și al muncitorimii de înaltă calificare și mai cu seamă al personalului cu pregătire superioară tehnică și comercială din întreprinderile moderne”². Aceasta poate însemna fie că Reforma a avut succes mai ales în rândul acelor categorii de persoane care întruneau calitățile necesare în contextul economiei capitaliste, fie

¹ Cf. M. Weber, *op. cit.*, pp. 35sq.

² *Ibidem*, p. 25.

că însăși Reforma a stimulat apariția și dezvoltarea acesteia. Oricum ar fi, se observă o corelație directă între apartenența la creștinismul protestant și înclinația către acel tip de raționalism care constituie marca specifică a capitalismului. Este deci nevoie să fie elucidată această legătură printr-un apel la aspectele de natură religioasă care disting diversele confesiuni creștine, pentru a vedea dacă acestea au într-adevăr un rol important în determinarea comportamentelor economice.

Una dintre ideile importante formulate de către Luther, care individualizează protestantismul în raport cu celelalte doctrine religioase este aceea de „vocație” sau „chemare” (*Beruf*), prin care „este conținută sau cel puțin conotată o concepție religioasă, aceea a unei *misii* date de Dumnezeu”, și care aduce ca noutate față de mentalitatea pre-capitalistă „aprecierea îndeplinirii datoriei în profesiunile laice ca fiind conținutul suprem pe care l-ar fi putut adopta autodeterminarea etică”, în sensul că „munca laică de zi cu zi avea o semnificație religioasă”.¹ Conform acestei doctrine, fiecare persoană are vocația sa individuală, determinată de poziția sa în lume, dobândită prin naștere, precum și datoria de a împlini această vocație, dat fiind că în fața lui Dumnezeu nu există o ierarhie a vocațiilor, nici una nefiind superioară alteia. Datoria împlinirii vocației vine din convingerea lui Luther după care supunerea față de voința divină – care distribuie aceste vocații – trebuie să fie una absolută. Cu toate acestea, consideră Weber, nu ar trebui să vedem în Luther un promotor conștient al capitalismului, în sensul că nici unul dintre reformatorii religioși nu a avut în primul rând motivații economice; consecințele economice ale acțiunilor lor derivă din impactul social de ansamblu pe care noile doctrine religioase ajung în cele din urmă să le aibă.

În continuare, Weber examinează o serie de trăsături comune formelor „ascetice” ale protestantismului, și anume ale calvinismului, pietismului, metodismului și sectelor care își au originea în mișcarea anabaptistă, despre care, după cum am mai spus, consideră că au o mai mare legătură cu nașterea capitalismului. El este interesat mai puțin de învățăturile oficiale cuprinse în compendiile de etică religioasă ale vremii, și mai mult de „identificarea *impulsurilor* psihologice generate de credința religioasă și de practica vieții religioase, care orientau modul de viață și îl atașau pe individ de această orientare”.² Există similitudini și deosebiri dogmatice între aceste culte, însă și asemănări în ceea ce privește consecințele lor etice, dat fiind faptul că reguli morale similare au putut adesea să fie derivate din temeuri dogmatice sensibil

¹ *Ibidem*, pp. 63-64.

² *Ibidem*, p. 118.

diferite. Ne vom opri aici doar asupra calvinismului, deoarece concluziile pe care Weber le formulează asupra lui sunt valabile și pentru celelalte confesiuni.

În ceea ce privește calvinismul, trăsătura sa specifică este, după cum am mai arătat, doctrina predestinării sau a alegerii prin grația divină, idee la care s-a ajuns printr-o derivare de factură eminemamente rațională, logică. Calvinistii consideră că oamenii există doar întru slava lui Dumnezeu, iar a aplica standardele umane de dreptate și corectitudine în cazul divinității este lipsit de sens și ofensator. Urmează că destinul individului este prestabilit, iar „a considera că un merit sau o vină omenească ar contribui la acest destin ar însemna că hotărârile absolut libere ale lui Dumnezeu, care stau neclintite în eternitate, ar putea fi privite ca transformabile prin acțiunea umană, ceea ce constituie o idee imposibilă [...] Dat fiind că hotărârile sunt neclintite, grația divină nu poate fi pierdută de către cei cărora [Dumnezeu] le-o adresează și nici nu poate fi atinsă de cei cărora le-a refuzat-o”¹. Oamenii nu au puterea și nici dreptul de a pune în discuție ori de a schimba hotărârile divine, ei știu doar că unii sunt predestinați pentru mântuire, iar alții pentru damnare, iar a te plânge de acest lucru este absurd deoarece te pune într-o situație asemănătoare aceea a unui animal care s-ar plânge de faptul că nu e om. Dumnezeu nu mai este văzut, precum în catolicism, ca o divinitate apropiată de oameni, care se bucură de pocăința celui păcătos și ale cărui decizii pot fi influențate prin diverse metode, ci devine o divinitate absolut transcendentă, absconsă, misterioasă și inaccesibilă.

Consecința pe care acceptarea acestor idei trebuie să o fi avut, consideră Weber, este una dramatică: ea a determinat nașterea „sentimentului unei *nemaipomenite singurătăți interioare a individului*”². Fiecare individ rămâne singur în fața celei mai importante probleme care grevează destinul său: mântuirea. Fiecare trebuie să-și înfrunte soarta în solitudine și nimic nu îl poate ajuta ori consola, de îndată ce nu mai e posibilă intercesiunea Bisericii, a sfinților ori a sacramentelor. Nu există pentru individ nici o modalitate de a dobândi grația divină, dacă Dumnezeu a decis dinainte să nu i-o acorde.

Pe de altă parte, această doctrină a predestinării a apărut într-o perioadă a istoriei în care problema mântuirii era mai importantă decât oricând. Astfel că întrebarea fundamentală pe care fiecare credincios și-o pune în mod inevitabil era aceea dacă se numără sau nu printre cei aleși. Calvin însuși, care considera despre sine că este unul dintre aceștia, afirmase că în principiu oamenii nu pot afla

¹ *Ibidem*, p. 123.

² *Loc. cit.*

răspunsul la această întrebare, deoarece asta ar însemna o încercare de a pătrunde în secretele divinității. Continuatorii săi, însă, au căutat să dea un răspuns necesității psihologice acute de a găsi mijloace pentru identificarea celor care se găsesc în starea de grație. Mai întâi, s-a spus că este de datoria fiecăruia să se considere pe sine un ales, și să privească orice îndoială în acest sens drept o ispită demonică. În al doilea rând, a fost încurajată implicarea în activitățile lumești, considerate ca fiind mijloacele cele mai bune pentru sporirea încrederii în sine a individului.

Accentul deosebit pus pe succesul în activitățile de natură profană se explică prin aceea că, odată ce calvinistii au respins mistică luterană, conform căreia omul este doar un recipient pasiv care trebuie să se umple de divinitate, au fost nevoiți să adopte o variantă activistă a relației dintre om și Dumnezeu. Aceasta înseamnă că Dumnezeu însuși este cel care se manifestă în acțiunile omului, care nu e decât o unealtă de manifestare a voinței divine. Credința se probează prin rezultate ale activității obiective, iar scopul lor ultim este sporirea gloriei divine. În consecință, reușitele în domeniul tuturor activităților umane nu mai sunt mijloace de a dobândi mântuirea, ci sunt semne ale faptului de a fi un ales.

Consecința etică a acestui mod de a vedea lucrurile este instituirea unei morale ascetice. Nu există loc pentru slăbiciune sau greșeală, deoarece fiecare faptă trebuie să se încadreze într-un întreg coerent în care Dumnezeu însuși se manifestă. Din acest motiv, credinciosul este obligat să dea dovadă de un continuu autocontrol și să își conceapă viața în mod holist, rațional și sistematic, iar etica sa trebuie să fie una metodică și rațională.

Pentru a înțelege mai bine felul în care aceste idei ale protestantismului ascetic se leagă de dezvoltarea capitalismului, consideră Weber, trebuie să cercetăm mai degrabă acele scrieri care sunt produse ale practicii clericale, cu deosebire predicile, deoarece ele au avut cel mai mare impact practic, în formarea caracterului oamenilor.¹ Exemplare sunt, în acest sens, predicile pastorului puritan Richard Baxter (1615-1691), care conțin toate elementele eticii ascetice protestante. Pericolul cel mai mare pentru om, consideră Baxter, este inactivitatea, relaxarea excesivă, concomitentă cu pierderea din vedere a faptului că datoria fundamentală a omului este aceea de a duce o viață virtuoasă. În acest sens, și doar în acesta, avuția poate fi dăunătoare: întrucât poate conduce la lene și inactivitate. A pierde vremea în inactivitate este cel mai mare păcat deoarece

¹ *Ibidem*, p. 167.

risipește un timp prețios, ce ar trebui închinat împlinirii voinței divine, în conformitate cu vocația fiecăruia. El laudă munca stăruitoare și neobosită, văzută ca un exercițiu ascetic, și o recomandă tuturor, săraci ori bogați, deoarece fiecare are o vocație de împlinit, iar a profita lucrativ de orice oportunitate de câștig material este un fapt îndreptățit și recomandabil, deoarece este parte a împlinirii vocației personale. A vrea să fii sărac este un lucru moralmente condamnat, asemănător cu faptul de a vrea să fii bolnav.

Încercând să clarifice modul în care protestantismul ascetic (puritanismul) și ideea de vocație au influențat dezvoltarea capitalismului, Weber observă mai întâi că ascetismul este potrivnic tendinței omului de a se bucura de viață și de oportunitățile ei în mod spontan, deoarece o astfel de atitudine îl deturneză de la împlinirea propriei vocații. De aici derivă „acea viguroasă tendință de uniformizare a stilului de viață, care astăzi stă la baza interesului capitalist al standardizării producției” și care își are sursa tocmai în „respingerea idolatrizării trupului”.¹

În al doilea rând, arată gânditorul german, din punctul de vedere al puritanismului, omul nu este posesorul adevărat al bunurilor pământești de care dispune, ci doar un administrator al lor, în timp ce adevăratul proprietar este Dumnezeu, prin grația căruia el le deține vremelnic, astfel că el „trebuie să dea socoteală de fiecare bănuț care i s-a încredințat și cheltuirea lui într-un scop care nu este destinat gloriei lui Dumnezeu, ci plăcerii proprii este cel puțin condamnată”.² Protestantismul ascetic este cel care a oferit un fundament etic pentru ideea că dobândirea și posesia de bunuri este recomandabilă, ba chiar este o datorie, atâta vreme cât nu e un scop în sine, ci un mijloc de a împlini voința divină și de a spori gloria lui Dumnezeu, situație în care constituie un semn al alegerii divine. Îmbogățirea considerată ca scop în sine, ca și lăcomia impulsivă și necinstea, sunt însă moralmente condamnabile.

În acest fel, consideră Weber, mentalitatea puritană a favorizat dezvoltarea vieții economice capitaliste, însă trebuie observat și faptul că, odată dobândit, succesul economic are un efect negativ asupra religiozității, accelerând tendința către secularizare. Rădăcinile religioase ale capitalismului s-au uscat încetul cu încetul, lăsând loc pentru manifestarea neîngrădită a pragmatismului și utilitarismului caracteristice pentru economia capitalistă modernă. El a fost înlocuit de o etică seculară a muncii, în care valorile lumești, materiale au ajuns să îl domine pe individ fără nici o altă trimitere dincolo de ele, spre transcendență.

¹ *Ibidem*, p. 180.

² *Loc. cit.*

Desigur că, dincolo de aspectele sale interesante și stimulative, analiza lui Weber este departe de a fi completă, fapt pentru care i s-au adus o serie întreagă de critici. Spre exemplu, profesorul Paul Fudulu, de la Universitatea din București, consideră că perspectiva weberiană este incompletă deoarece, analizând impactul pe care ideile religioase îl au asupra unei societăți, nu a avut în vedere decât un singur mega-obiectiv al acesteia, și anume performanța economică, lăsând la o parte analiza puterii, considerată a fi un alt de mega-obiectiv, la fel de dezirabil și important.¹

Pe de altă parte, s-a subliniat, fapt de altfel recunoscut și de Weber însuși, că analiza sa este unidirecțională: ea vizează doar modul în care, în acest caz specific, ideile religioase pot influența comportamentul economic, nu însă și felul în care considerente și realități economice pot determina viața religioasă. Această determinare bi-direcțională face obiectul unor cercetări mai noi, între care trebuie menționate cele aparținând americanilor Laurence R. Iannaccone (probabil cel mai important cercetător actual al raporturilor dintre religie și economie), Rachel M. McCleary și Robert J. Barro.

În opinia lui Iannaccone, studiul raporturilor dintre economie și religie poate fi benefic pentru științele economice din mai multe motive: poate spori informațiile despre o zonă adesea neglijată a comportamentelor umane care nu funcționează după principiul pieței, poate conduce la descoperirea de modalități în care modelele economice pot fi modificate pentru a răspunde la întrebări privitoare la credințe, norme și valori, poate stimula explorarea în continuare a modului în care religia afectează atitudinile și activitățile economice ale indivizilor, grupurilor și societăților.² Conform cercetătorului american, există mai multe modalități în care poate fi studiată interdependența dintre religie și economie. O primă manieră de abordare este aceea care constă în interpretarea comportamentului religios din perspectivă economică, aplicând teoria și tehnicile microeconomiei pentru a explica modele ale comportamentului religios al indivizilor, grupurilor și comunităților (aceasta fiind, de altfel, sfera de expertiză a lui Iannaccone); o a doua cale este aceea a studiului consecințelor economice ale religiei (ceea ce am văzut că a încercat Weber); a treia abordare, numită de

¹ Cf. P. Fudulu, *The Economic Performance of Great Religions. An Alternative to Weber's Rationalism*, comunicare la ASREC Annual Meeting, 2009, disponibil on-line la <http://www.religionomics.com/asrec/>.

² Cf. L. Iannaccone, *Introduction to the Economics of Religion*, în „Journal of Economic Literature”, Vol. 36, No. 3 (Sep., 1998), pp. 1465-1495.

Iannaccone „știința economică a religiei” (*religious economics*), se concentrează asupra evaluării politicilor economice din perspectivă religioasă; în fine, o a patra manieră de abordare a acestui domeniu interdisciplinar caută să realizeze o evaluare a organizațiilor religioase din perspectiva legilor economiei de piață, urmărind sporirea eficienței cu care acestea își utilizează resursele, își fac publicitate și își sporesc șansele de creștere și dezvoltare.¹

La rândul lor, R.M. McCleary și R.J. Barro, concentrându-și atenția asupra faptului că interacțiunea dintre domeniul religios și acela economic este bi-direcțională, propun o perspectivă care să țină cont permanent de acest fapt. Astfel, consideră ei, „dacă vom privi religia ca pe o variabilă dependentă, întrebarea centrală privește modul cum dezvoltarea economică și a instituțiilor politice afectează credințele și participarea la viața religioasă. Dacă vom privi religia ca pe o variabilă independentă, întrebarea cheie este cum anume religiozitatea afectează caracteristicile individuale, cum ar fi etica muncii, onestitatea și spiritul de economie, influențând astfel performanța economică”².

Dacă vom considera religia o „variabilă dependentă”, adică dacă vom încerca să vedem cum anume dezvoltarea economică și politică influențează religiozitatea, observăm imediat, arată McCleary, că o dezvoltare economică semnificativă (evidențiată de produsul intern brut *per capita*) tinde să fie invers proporțională cu religiozitatea. Datele empirice par să confirme teza teoreticienilor secularizării, după care pe măsură ce oamenii au parte de mai multă bunăstare, devin tot mai puțin religioși (fapt exprimat de diluarea credinței religioase și de participarea tot mai redusă la actul religios). Dezvoltarea economică face ca religia să joace un rol tot mai redus în luarea deciziilor politice, în domeniul dreptului și în cel al instituțiilor sociale. Cercetătoarea americană propune patru indicatori ai influenței dezvoltării economice asupra religiei³:

a. *Educația*. Nivelul de educație este în genere proporțional cu cel al bunăstării și invers proporțional cu cel al credinței: cu cât o persoană e mai educată, cu atât va fi mai înclinată să renunțe la viziunea religioasă asupra lumii în favoarea celei științifice. Pe de altă parte, există un raport direct proporțional între nivelul de educație și acela al participării la viața religioasă a comunității: oamenii educați tind să aprecieze oportunitățile de socializare oferite de cultele religioase.

¹ *Ibidem*, p. 2.

² R.M. McCleary, R.J. Barro, *Religion and Economy*, în „The Journal of Economic Perspectives”, Vol. 20, No. 2 (Spring, 2006), pp. 49-72.

³ R.M. McCleary, *op. cit.*

În consecință, în ansamblu efectul pozitiv îl anulează pe cel negativ, astfel că nu se poate conchide că societățile mai bogate ar fi mai puțin religioase din cauza nivelului de educație mai ridicat.

b. *Valoarea timpului.* Rațiuni economice simple arată că participarea la viața religioasă va fi cu atât mai redusă, cu cât costul timpului acordat ei va fi mai mare, iar el va fi cu atât mai mare cu cât o economie e mai dezvoltată, adică venitul mediu în unitatea de timp este mai mare. Cu cât venitul mediu pe cap de locuitor e mai mare, cu atât participarea la activități religioase e mai scăzută. Cei foarte tineri și cei în vârstă, adică persoanele al căror timp e mai ieftin, tind să aibă o participare mai substanțială la viața religioasă a comunității.

c. *Speranța de viață.* Odată cu creșterea în lumea contemporană a speranței de viață, ca urmare a creșterii bunăstării, se observă o tendință de reducere a participării majorității populației la viața religioasă, urmată de o sporire a acesteia odată cu vârsta.

d. *Urbanizarea.* Urbanizarea are, de asemenea, un efect negativ asupra religiozității, deoarece în aceste zone participarea la activitățile religioase intră în competiție cu alte modalități mai agreabile de petrecere a timpului.

Dacă, pe de altă parte, vom considera religia o variabilă independentă, putem utiliza aceiași patru indicatori pentru a aprecia modul în care religia influențează dezvoltarea economică.

a. *Educația.* Studiile întreprinse arată că ideile religioase sunt atractive pentru persoanele cu nivel înalt de educație, deoarece ele nu pot fi confirmate sau infirmate prin argumente raționale, astfel că religiozitatea e compatibilă cu o educație elevată. Pe de altă parte, ea este un stimulent pentru productivitatea economică, deoarece promovează valori precum munca stăruitoare, onestitatea, spiritul de economie, eficiența. Se observă în consecință că membrii acelor religii care promovează intens educația tuturor membrilor lor, cum este iudaismul, se bucură de un succes economic peste medie.

b. *Valoarea timpului.* În cazul acestui indicator trebuie luat în calcul raportul dintre nivelul credinței și nivelul participării la activitățile religioase. Cercetările arată că, pentru un anumit „nivel” al credinței, creșterea participării la activitățile religioase conduce la o diminuare a creșterii economice. Prin contrast, pentru un nivel constant al participării, o sporire a nivelului credinței – mai ales a credinței în anumite compensări ce țin de viața de după moarte – tinde să conducă la o mărire a creșterii economice. În concluzie, efectul de creștere economică este determinat de o sporire a nivelului credinței în raport cu nivelul participării.

c. *Speranța de viață*. În majoritatea religiilor, ultima parte a vieții este cu precădere dedicată devoțiunii religioase, astfel că religiozitatea sporește odată cu vârsta. Aceasta înseamnă o diminuare a ei în acea perioadă a vieții în care productivitatea economică este mai mare, și deci o creștere corespunzătoare a acesteia din urmă, deoarece oamenii tind să petreacă perioada anilor mai productivi mai degrabă muncind, decât participând la viața religioasă.

d. *Urbanizarea*. Studiile întreprinse arată că urbanizarea are un efect negativ asupra religiozității, iar un nivel scăzut de participare la viața religioasă are consecințe psihologice negative asupra persoanelor, afectându-le adesea liniștea interioară, echilibrul psihic și măbind incidența afecțiunilor depresive, ceea ce determină o scădere a performanței economice.

În concluzie, arată McCleary, dacă ne interesează efectele religiozității asupra creșterii economice, cercetările contemporane arată că un nivel ridicat al conștiinței religioase (indicat de participarea lunară la cel puțin un serviciu religios) este corelat cu un efect negativ asupra creșterii economice. De asemenea, dacă avem în vedere conținutul anumitor credințe religioase, cum ar fi aceea în existența vieții de după moarte, a paradisiului și a infernului, vom constata că un nivel al religiozității mai ridicat este corelat cu o tendință de reducere a creșterii economice.

CATEGORII METODOLOGICE ÎN ȘTIINȚA RELIGIILOR LA MIRCEA ELIADE¹

În încheierea monografiei sale dedicate lui Mircea Eliade, discipolul și colaboratorul său Ioan Petru Culianu se întreabă, cu o oarecare nuanță retorică, pentru a putea încheia cu niște concluzii asupra operei eliadeene: „Eliade a vrut sau nu să construiască o «antropologie» filosofică? Are el o metodă? Modul său de lucru este el științific?”² După opinia lui Culianu, Eliade nu a dorit în mod explicit să construiască o antropologie filosofică, dar a indicat cum ar trebui ea să fie creată și prin aceasta i-a pus deja bazele. De asemenea, nu are o metodă explicită, dar preia principii metodologice ținând de fenomenologia religiei, ca și de morfologia religiilor. În ceea ce privește caracterul științific al operei sale, afirmă Culianu, el trebuie acceptat în măsura în care astăzi metoda hermeneutică este considerată ca fiind științifică.

Toate aceste considerații aduc în discuție un fapt pe care orice cercetător al operei lui Mircea Eliade este constrâns să-l remarce imediat: caracterul profund controversat al majorității lucrărilor științifice ale savantului român. Dacă, pe de-o parte, în ceea ce privește conținutul, scrierile lui Eliade sunt la adăpost de orice obiecție, dată fiind mereu proaspăta sa curiozitate, imensa putere de muncă și impresionanta lui erudiție, nu același lucru se poate spune, pe de altă parte, despre aspectele metodologice ale operei sale. Chestiunile de metodologie abordării fenomenului religios constituie problemele asupra cărora s-au concentrat majoritatea exegeților, iar concluziile lor sunt dintre cele mai variate, de la cele mai elogioase, până la critici dintre cele mai virulente.

Deși o notă din jurnalul său, din 20 august 1951, sugerează faptul că savantul român era profund interesat de ecourile pe care opiniile sale le-ar putea produce asupra cercetătorilor din afara domeniului istoriei religiilor („Ceea ce interesează în momentul istoric de astăzi este [...] să forțăm dialogul între

¹ Text publicat în vol. *Studii de teoria categoriilor*, vol. III, coord. Alexandru Surdu, Sergiu Bălan, București, Editura Academiei Române, 2011.

² I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, trad. rom. F. Chirițescu și D. Petrescu, București, Editura Nemira, 1995, p. 131.

discipline. Mă interesează mai mult reacția unui filosof, unui critic literar sau psiholog [...] decât comentariile colegilor mei indianiști și istorici ai religiilor”¹), acest lucru nu trebuie să ne facă să credem că era mai puțin preocupat de faptul de a se face bine înțeles de către specialiștii din domeniul istoriei religiilor.

Opiniile acestora sunt însă împărțite. Astfel, pe de-o parte Eliade este considerat „probabil cel mai mare interpret al miturilor și al simbolismului spiritual” sau „cel mai mare istoric al religiilor și miturilor”². Fostul său student, Lawrence E. Sullivan, afirmă că „Eliade a fost cel dintâi care a arătat lumii ce înseamnă religia”³. Aprecieri la fel de elogioase au fost formulate și de către alți discipoli ai săi, între care Ioan Petru Culianu, Thomas J. J. Altizer, Mac Linscott Ricketts, Douglas Allen, Bryan S. Rennie sau Joseph Mitsuo Kitagawa. Pe de altă parte însă, mulți cercetători „au ignorat complet sau au atacat violent învățăturile lui Eliade asupra miturilor și religiei ca fiind necritice sub aspect metodologic, subiective și neștiințifice”. Conform acestor interpretări, Eliade s-ar face vinovat de generalizări nejustificate, de descoperirea a tot felul de „sensuri profunde” în datele pe care le cercetează, de ignorarea procedurilor științifice de verificare, precum și de inserarea unei multitudini de asumptii și judecăți nejustificate, personale, metafizice și ontologice în lucrările sale de erudiție.⁴

La perpetuarea acestei situații a contribuit și Mircea Eliade însuși, prin faptul că nu a răspuns niciodată obiecțiilor aduse de către criticii săi, deși nu a ezitat, de multe ori, să critice, la rândul său, alte modalități de abordare a problematicii religioase: „Greșeala îmi aparține, în parte”, scrie el, „pentru că nu am replicat niciodată acestor critici, deși am dorit adesea s-o fac. Mi-am spus mie însumi că într-o zi, când nu voi fi ocupat cu vreo carte aflată în lucru, voi scrie o scurtă monografie teoretică și voi explica erorile și confuziile pentru care mi se aduc reproșuri. Mi-e teamă însă că nu voi avea niciodată timp s-o scriu”⁵. Din păcate, teama aceasta a lui Eliade s-a dovedit justificată, astfel că nu avem astăzi o

¹ M. Eliade, *Jurnal*, Vol. I., 1941-1969, ed. îngrijită de M. Handoca, București, Editura Humanitas, 1993, p. 194.

² În articolele *Scientist of Symbols*, „Time”, 87/1966 și G. Breu, *Teacher: Shamans? Hippies? They're All Creative to the World's Leading Historian of Religions*, „People Weekly”, 9/1978. Apud D. Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York and London, Garland Publishing, Inc., 1998, p. XI.

³ Apud D. O'Hara, *Mircea Eliade*, în „Chicago 35”, 6/1986, p. 147.

⁴ D. Allen, *op. cit.*, p. XII.

⁵ M. Eliade, *Foreword*, în D. Allen, *Structure and Creativity in Religion*, The Hague, Mouton Publishers, 1978, p. VII.

expunere monografică a metodei, ci doar o serie de observații asupra acestei problematice, cu deosebire în părțile introductive și în concluziile altor lucrări, cum ar fi *Tratatul de istoria religiilor, Imagini și simboluri, Mefistofel și Androginul, Nostalgia originilor și Istoria credințelor și ideilor religioase*. Singura carte în care Eliade abordează mai consistent problema metodologiei în istoria religiilor este *Nostalgia originilor*, însă, dat fiind faptul că ea este o colecție de articole și conferințe, nici aici nu găsim o tratare sistematică și completă.

Am evidențiat mai înainte preocuparea lui Eliade pentru ca rezultatele cercetărilor lui să fie cunoscute și în afara domeniului strict al specialității sale, istoria religiilor. El merge însă și mai departe, argumentând în favoarea interesului general filosofic pe care îl prezintă istoria religiilor pentru înțelegerea omului modern. Astfel, experiența religioasă reprezintă o „experiență a existenței totale, care revelează omului modalitatea lui de a fi în lume”.¹ „Orice religie, chiar și cea mai elementară, este o ontologie, [...] întemeiază o lume”, iar „orice criză existențială pune în același timp din nou problema realității lumii și a prezenței omului în lume”.² În aceste condiții, înțelegem ca o ontologie care dezvăluie realitatea unei lumi, conferită de sacralitatea care o întemeiază, religia, afirmă Eliade, este „soluția exemplară a oricărei crize existențiale”.³ Or, după părerea gânditorului român, umanitatea occidentală se găsește astăzi într-o astfel de profundă criză existențială, dublată de pericolul unei „provincializări culturale”. Dacă drumul spre evitarea provincializării îl reprezintă deschiderea spre spiritualitatea omului non-european, (dat fiind că „fenomenul capital al secolului al XX-lea n-a fost – și, mai ales, nu va fi – revoluția proletariatului, așa cum o prevesteau marxiștii acum șaptezeci de ani, ci *descoperirea omului non-european și a universului său spiritual*.”⁴) o posibilă ieșire din criza existențială ar fi constituirea a ceea ce Eliade numește „un nou umanism”⁵, fundamentat pe cercetările profunde în istoria religiilor. În acest sens, se știe că filosoful român al religiei a fost cu deosebire preocupat de religiile arhaice, fără ca aceasta să excludă problematica omului modern, deoarece, după cum subliniază Ioan Petru

¹ M. Eliade, *Mituri, vise și mistere*, în M. Eliade, *Eseuri*, trad. rom. M. Ivănescu și C. Ivănescu, București, Editura Științifică, 1991, p. 124.

² *Loc. cit.*

³ *Ibidem*, p. 125.

⁴ *Idem*, *Jurnal*, Vol. I (1941-1969), ed. îngrijită de M. Handoca, București, Editura Humanitas, 1993, p. 223.

⁵ *Idem*, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, trad. rom. C. Baltag, București, Editura Humanitas, 1994, pp. 13-28.

Culianu, din întreaga operă a lui Eliade se desprinde ideea că „omul modern istoric continuă să trăiască inconștient în funcție de aceleași categorii ca și omul premodern [...] Structura profundă a vieții psihice a individului este reglată de aceleași *patterns* care constituiau odată modelele paradigmatiche ale existenței umane, «arhetipurile», și care-i erau transmise, cu evlavie și teamă, în limbajul murmurat al miturilor. Evident, raporturile s-au inversat: ceea ce constituia supraconștiința unui clan este inconștientul unui individ și al unui grup.”¹ Prin urmare, cel puțin sub aspect psihologic, dar nu numai, cercetarea universului religios al omului arhaic este de cel mai mare interes, întrucât aduce în lumină structuri psihice inconștiente, personale sau colective, ale omului modern.

Dată fiind importanța pe care o capătă, în lumina celor arătate mai sus, cercetările de istoria religiilor, trebuie subliniată și atenția care se cuvine acordată chestiunilor metodologice, devenind astfel explicabilă insistența cu care atât Eliade, cât și exegeții operei sale, revin asupra lor.

Nu vom încerca aici o prezentare exhaustivă a concepției savantului român asupra metodologiei istoriei religiilor, ci vom căuta să punem în lumină aspectele care ocupă locul cel mai important în această viziune: problema specificității și autonomiei obiectului istoriei religiilor în raport cu obiectul altor discipline umaniste (psihologia, antropologia, sociologia, istoria), din care derivă, după opinia lui Mircea Eliade, ireductibilitatea fenomenului religios, precum și consecințele ce decurg de aici asupra modului în care gânditorul român concepe și aplică metodele de cercetare în istoria religiilor. Aceasta trebuie să fie sintetică, totalizatoare, interpretativă și, mai presus de toate, să evite cu orice preț pericolul reducăționismului. Mircea Eliade definește istoria religiilor ca o „*hermeneutică totală*, chemată să descifreze și să explice toate întâlnirile dintre om și sacru, începând cu preistoria și până în zilele noastre”², astfel încât clarificarea unor aspecte privitoare la metodele sale nu poate fi decât benefică.

Obiectul științei religiilor

Este necesar să se precizeze de la început că, în concepția lui Eliade, „istoria religiilor” înseamnă mult mai mult decât ne spune această denotație, adică o simplă cercetare istorică a religiilor. Confuzia poate fi înlesnită și de lipsa în limba română a unui echivalent convenabil pentru ceea ce în germană se numește

¹ I.P. Culianu, *Mircea Eliade necunoscutul*, în I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 252.

² M. Eliade, *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, Éditions Gallimard, 1978, p. 116.

allgemeine Religionswissenschaft. După cum putem observa într-o notă din traducerea franceză a eseului *The Quest. History and Meaning in Religion (La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions, 1970)*, preluată și în varianta românească, ceea ce noi îndeobște redăm prin sintagmele *histoire des religions* sau „istoria religiilor” înseamnă, pentru Eliade „nu numai istoria propriu-zisă, ci și studiul comparat al religiilor, precum și morfologia și fenomenologia lor”,¹ completate de o hermeneutică de factură constructivă a datelor oferite de cercetarea empirică. În aceste condiții, am optat pentru a denumi cu termenul de „știință (generală) a religiilor” (traducerea cea mai apropiată de sensul expresiei germane amintite) cercetările lui Eliade în acest domeniu, dând sintagmei sensul precizat anterior.

După cum subliniază Ioan Petru Culianu, știința religiilor își construiește conținuturile pornind de la fapte, și anume de la *faptele religioase*. Aceste fapte sunt: miturile, riturile, cosmogoniile, teologumenele, simbolurile, imaginile (divinităților), cutumele, obiectele, animalele, plantele, locurile venerate, oamenii consacrați etc. ce se pot regăsi prin studiul textelor, dovezilor arheologice sau prin cercetările etnografice și antropologice de teren. Toate aceste date sunt demne de interes pentru Eliade în măsura în care sunt „hierofanii”, adică ipostaze și forme în care sacrul se revelează, se arată pe sine. Modul specific în care el operează cu aceste fapte religioase este acela al ordonării lor în categorii, rezultate în urma descrierii fenomenologice. Ele, arată Culianu, ar fi apriorice și continuă să funcționeze în mod inconștient și după ce omul în genere încetează de a mai trăi în orizontul lor, numit „orizont al ontologiei arhaice”.²

La rândul său, Georges Dumézil consideră că Mircea Eliade se încadrează într-un grup de cercetători contemporani pentru care „orice religie este un sistem, diferit de mulțimea elementelor sale”, „o gândire articulată, o explicare a lumii”, astfel încât obiectul de studiu al științei religiilor îl reprezintă pentru ei „structurile, mecanismele, echilibrele constitutive oricărei religii și definite, discursiv sau simbolic, în orice teologie, în orice mitologie, în orice liturghie.”³ În acest fel, subliniază savantul francez, știința religiilor se plasează sub semnul logosului. Se poate observa ușor, însă, că el se referă nu la faptul religios propriu-zis, ci la ceea ce un cercetător în știința religiilor descoperă în spatele acestor fapte, după ce le supune

¹ *Ibidem*, p. 13.

² I.P. Culianu, *op. cit.*, pp. 19-21.

³ G. Dumézil, *Prefață*, în M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. rom. M. Noica, București, Editura Humanitas, 1992, p. 7.

interpretării fenomenologice. Anumiți critici ai lui Eliade au susținut că o fenomenologie a sacralului este imposibilă, deoarece sacralul este, prin definiție, dincolo de orice experiență. Între aceștia se găsește, de exemplu, Paul Ricoeur pentru care „fenomenologia religiei este fenomenologia sacralului”. Aceasta, arată Allan W. Larsen, este însă o înțelegere pozitivistă, după care experiența se reduce la ceea ce este repetabil, măsurabil sub aspect cantitativ, formulabil sau categorizabil. Mai mult decât atât, e vorba la acești critici de *un concept* de experiență care e rezultatul unei analize raționale, ce ne oferă conceptul de *experiență profană*. Or, Eliade nu este interesat de conceptul de profan, nici de cel derivat de sacru, ci de modul cum sacralul și profanul sunt trăite în mod real de către oameni.¹ Fenomenologia sa religioasă este, prin urmare, una a experienței sacralului. De altfel, Mircea Eliade definește religia nu ca pe o credință în Dumnezeu sau în zei, ci ca experiență a sacralului. Obiectul de studiu al științei religiilor va fi constituit, deci, din acele date care se referă la diversele modalități în care omul în genere experimentează sacralul, în care sacralul i se descoperă, adică din hierofanii.

Faptul religios ca hierofanie

Din cele expuse până aici se poate observa că delimitarea obiectului științei religiilor se sprijină pe o distincție fundamentală pentru opera lui Mircea Eliade, anume aceea dintre sacru și profan. Or, această distincție nu este deloc ușor de operat, mai ales din cauza dificultăților de ordin teoretic, dar și practic, de a defini sacralul. După opinia lui Eliade, „modul cel mai ușor de a defini sacralul e totuși acela de a-l opune profanului”², prin care el înțelege domeniul experienței în genere, în sens empirist, sau, cum îl denumește adesea, spațiul experienței „omului istoric”. Prin opoziție, sacralul este transcendent și anistoric, este temei ontologic al profanului și se manifestă în cadrul acestuia prin hierofanii, în contextul a ceea ce Eliade și comentatorii săi au numit „dialectica sacralului și profanului”. După cum s-a observat, „cele mai importante principii care-i permit lui Eliade să distingă fenomenele religioase [în raport cu alte categorii de fenomene – n.n., S.B.] sunt ireductibilitatea religiosului și dialectica sacralului și profanului”³.

¹ A.W. Larsen, *The Phenomenology of Mircea Eliade*, în B.S. Rennie (ed.), *Changing Religious Worlds. The Meaning and End of Mircea Eliade*, New York, The State University of New York Press, 2001, pp. 49-58.

² M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, trad. rom. M. Noica, București, Editura Humanitas, 1992, p. 419.

³ D. Allen, *op. cit.*, p. 8.

Problema dialecticii sacrului a fost expusă într-una dintre primele exegeze asupra filosofiei eliadeene de către teologul american Thomas J.J. Altizer.¹ Altizer subliniază faptul că, în viziunea lui Eliade, sacrul este opus într-un mod radical profanului, în sensul că ele sunt mutual exclusive și logic contradictorii. Pare să fie un punct de vedere analog cu acela al lui Émile Durkheim care vorbește de sacru și profan ca de două realități separate irevocabil.² În virtutea acestui fapt, consideră autorul american, un același moment nu poate conține sacrul și profanul în același timp: este vorba de ceea ce el numește o „dialectică negativă”. O înțelegere a mitului, spre exemplu, este posibilă „numai prin negarea limbajului profanului”.³ Sensul sacrului nu poate fi dobândit decât printr-o invertire a realității create în urma opțiunii profane a omului modern. În esență, consideră Altizer, pentru a putea avea acces la sacralitate, omul trebuie să nege în mod radical profanul și viceversa. Această interpretare, însă, este una reduționistă, care conduce la o simplificare excesivă și regretabilă, lucru de altfel sancționat și de Eliade însuși: „Cea mai importantă contribuție critică a lui Altizer privește modul în care înțeleg dialectica sacrului ca hierofanie. El interpretează aceasta înțelegând că sacrul abolește obiectul profan în care se manifestă. Însă eu am subliniat în mod repetat că, de exemplu, o piatră sacră nu încetează să fie o piatră; cu alte cuvinte, ea își păstrează locul și funcția în contextul său cosmic. În fapt, hierofaniile n-ar putea abolii lumea profană, deoarece *însăși manifestarea sacrului este aceea care întemeiază lumea*, i.e. transformă în cosmos un haos ininteligibil, terifiant și lipsit de formă”.⁴

Aceasta înseamnă că, în viziunea lui Eliade, dialectica sacrului nu presupune excluderea reciprocă a celor două moduri de a fi în lume, ci mai degrabă implică faptul coexistenței lor într-o relație paradoxală: „un obiect oarecare devine paradoxal o hierofanie, un receptacul al sacrului, continuând totuși să participe la mediul lui cosmic înconjurător (o piatră sacră rămâne mai departe o piatră oarecare etc.).”⁵ Obiectul se încarcă de sacralitate, rămânând totodată ceea ce este. Sacrul, pe de altă parte, chiar dacă e prezent în lucruri, rămâne principiul ontologic transcendent și

¹ Cf. Th.J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963.

² Vide É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F., 1960, pp. 49-58.

³ *Ibidem*, p. 34.

⁴ M. Eliade, *Notes for a Dialogue*, în *The Theology of Altizer: Critique and Response*, J. B. Cobb (ed.), Philadelphia, Westminster Press, 1970, p. 238, *apud* D. Allen, *op. cit.*, pp. 78-79.

⁵ *Idem*, *Imagini și simboluri*, trad. rom. A. Beldescu, București, Editura Humanitas, 1994, p. 105.

întemeietor, care face ca lumea să fie ceea ce este, ordonată, cosmică și plină de sens. Prezența aceasta a sacrului în obiectele ținând de domeniul existenței trimite la o altă idee eliadiană, aceea de *coincidentia oppositorum*, de coincidență a opusilor ce ține de niveluri diferite de realitate, care exprimă tocmai posibilitatea prezenței sacrului în profan și face posibile hierofaniile. În acest sens, trebuie amintită și critica lui Mac Linscott Ricketts față de comentariul lui Thomas J. J. Altizer, întemeiată pe ideea că sacrul și profanul nu sunt, la Eliade, două realități, ci două aspecte ale unei singure realități, care este sacrul.¹

Se impune aici o observație: în prefața lucrării *Nostalgia originilor*, Eliade arată că „sacrul este un element în structura conștiinței, nu un stadiu în istoria conștiinței”², afirmație ce pare a conferi sacrului un caracter de categorie apriorică a conștiinței individuale în genere, diferit de statutul său de realitate obiectivă. Savantul român vorbește aici, de fapt, despre nevoia resimțită de omul religios (și, pentru el, orice om este *homo religiosus*, în esența sa, chiar dacă nu conștientizează acest lucru) de a descoperi, dincolo de existență, de „fluxul haotic și primejdios al lucrurilor”, un fundament care se revelează ca „real, puternic, bogat și semnificativ” și care este sacrul. Această nevoie (și nu sacrul ca temei al existenței) este elementul din structura conștiinței de care vorbește Eliade, și nu un moment al evoluției conștiinței umane în genere, cum consideră pozitivismul. Astfel, Thomas Ryba interpretează această idee eliadeană sugerând că: „Poate că adevărata aprioritate a sacrului derivă din faptul că întreaga experiență umană are loc în interiorul orizontului de sanctitate”³.

Ireductibilitatea faptului religios

Dată fiind marea lor diversitate, faptele religioase se prezintă sub aspectul cantității într-un număr covârșitor, iar sub acela al calității într-o eterogenitate care devine „paralizantă”, după expresia lui Eliade. Problema care se ridică în fața cercetătorului este aceea de a identifica hierofaniile și, mai mult decât atât, de a le găsi pe cele „care pot fi observate «în stare pură», adică cele care sunt simple și cât mai aproape de originea lor.”⁴ Din nefericire însă, constată savantul român,

¹ M.L. Ricketts, *Mircea Eliade et la mort de Dieu*, în *L'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, 1987, p. 116.

² M. Eliade, *Nostalgia originilor*, ed. cit., p. 6.

³ Apud M. Itu, *Mircea Eliade despre fenomenologia sacrului*, în „Gracious Light. Review of Romanian Spirituality and Culture”, an VI, nr. 3, iulie-septembrie 2000, New York, p. 28.

⁴ M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit., p. 21.

nicăieri nu sunt accesibile astfel de fapte religioase în stare pură, nici în societățile istorice, nici în cazul celor primitive. Aceasta deoarece aproape pretutindeni ne găsim în fața unor fenomene religioase complexe, care presupun o evoluție istorică îndelungată.

Ceea ce are la dispoziție cercetătorul este o cantitate imensă de date, extrem de eterogene. Această situație pune două probleme specifice. Sub aspect cantitativ conduce la faptul că este imposibilă într-o singură viață studierea fie și a unei singure religii, sub toate aspectele. Mai mult, pentru studierea comparată a mai multor religii, mai multe existențe ar fi insuficiente. Din punct de vedere calitativ, eterogenitatea datelor, ca și caracterul lor fragmentar, îl pun în dificultate din nou pe cercetător. Documentația de care el dispune are, de cele mai multe ori, un aspect deconcertant: „câteva fragmente dintr-o vastă literatură sacerdotală orală (creația exclusivă a unei anumite clase sociale), câteva aluzii găsite în notele unor călători, materiale culese de misionarii străini, cugetări extrase din literatura profană, câteva monumente, câteva inscripții și amintirile păstrate în tradițiile populare.”¹ Acest fapt, arată Eliade, îl pune într-o situație analogă cu aceea a criticului literar care ar dori să scrie istoria literaturii franceze, având la dispoziție unele fragmente din Racine, o traducere în spaniolă a lui La Bruyère, câteva texte citate de un critic străin, amintirile literare ale unor călători și diplomați, catalogul unei librării provinciale, rezumatele și temele unui licean. Alături de aceasta, trebuie să se țină cont de faptul că fiecare document pe care cercetătorul îl are la dispoziție este prețios prin faptul că revelează două aspecte complementare: „1) ca hierofanie, pune în lumină o *modalitate a sacrului*; 2) ca moment istoric, dezvăluie o *situație a omului* în raport cu sacrul.”² De aceea, sarcina istoricului religiilor este mai dificilă decât cea a oricărui alt tip de istoric, el urmărind nu numai să refacă istoria unei anumite hierofanii (rit, mit, simbol sau cult), ci mai ales să înțeleagă și să explice modalitatea sacrului revelat în această hierofanie. De exemplu, spune Eliade, *Rig Veda* ne dezvăluie o modalitate a sacrului în care pământul este văzut ca *Terra Mater* dar, în același timp, un moment istoric în care indivizii investesc pământul-mamă cu puteri protectoare împotriva neantului.

În același spirit, al analogiei dintre știința religiilor și teoria literaturii, sau a artei în genere, Mircea Eliade atrage atenția asupra unui aspect esențial, comun studierii faptului religios și operei de artă. Este vorba de o necesară completare a erudiției cu încercarea de a înțelege opera de artă sau hierofania *în planul de*

¹ *Ibidem*, p. 25.

² *Ibidem*, p. 22.

*referință care le este propriu.*¹ Pe de-o parte, arată gânditorul român, erudiția singură nu e suficientă, așa cum cunoașterea limbii italiene de secol XIII și a culturii florentine a epocii, precum și familiarizarea cu viața lui Dante nu sunt suficiente pentru a înțelege valoarea artistică a unei opere ca *Divina Commedia*, observație valabilă și în cazul faptului religios. Pe de altă parte, universul estetic prezintă analogii esențiale cu universul religiei: „În ambele cazuri avem de-a face cu *experiențe individuale* (experiența estetică a poetului și a cititorului său, pe de-o parte, experiența religioasă pe de alta) și cu *realități transpersonale* (o lucrare de artă într-un muzeu, un poem, o simfonie; o Figură Divină, un ritual, un mit etc.).”² Ideea de importanță fundamentală pe care Eliade dorește s-o exprime astfel este aceea că, asemenea operelor de artă, fenomenele religioase *există în propriul lor plan de referință*, în universul lor particular. După cum opera de artă nu-și dezvăluie semnificația decât în măsura în care este considerată ca o creație autonomă și nu o reducem fie la unul din elementele sale constitutive (vocabular, structură lingvistică etc.), fie la unul din scopurile sale ulterioare (mesaj politic, manifest cultural etc.), tot astfel, faptul religios se dezvăluie în totalitate numai atunci când este înțeles în planul său de referință, și nu redus la unul sau altul dintre contextele sau aspectele sale particulare. Spre exemplu, arată savantul român, mișcările mesianice și milenariste moderne ale popoarelor coloniale nu sunt simple mișcări de revoltă socială, ci autentice fenomene religioase, a căror înțelegere ar fi compromisă complet în cazul în care le-am reduce la aspecte istorice sau sociologice. A proceda în modul acesta ar însemna să nu admitem că ele reprezintă creații ale spiritului suficient de elevate pentru a fi tratate în calitate de produse spirituale autonome ale geniului uman, precum este *Divina Commedia*. Aceasta este așa-numita „provincionalizare culturală” a omului occidental, pe care o deplânge și o critică Mircea Eliade în nenumărate ocazii, arătând chiar că, dincolo de riscul enorm de a rata înțelegerea faptului religios, cercetătorul riscă să fie etichetat drept un „apologet camuflat al culturii occidentale”, suferind de „un complex de superioritate occidental”, care nu poate accepta independența în raport cu social-politicul decât în cazul creațiilor religioase ale culturii proprii.³

Ideea aceasta exprimă cel mai elocvent concepția lui Eliade asupra caracterului specific al obiectului științei religiilor, care este ireductibil și are propriul său plan de existență și de semnificație. Chiar dacă, la fel ca în cazul artei,

¹ *Idem, Nostalgia originilor*, ed. cit., p. 18.

² *Ibidem*, p. 20.

³ *Ibidem*, pp. 21-22.

universul său de existență nu este același cu universul fizic al experienței imediate, faptul nu implică nicicum non-realitatea acestuia.

Este interesant de remarcat că unii dintre exegeții operei lui Eliade au încercat să identifice sursele acestei concepții a savantului român, cercetând scrierile sale de tinerețe. Astfel, Mac Linscott Ricketts, unul dintre puținii cercetători occidentali cunoscători ai limbii române și ai operei de tinerețe a lui Eliade, susține că ideea specificității planului de existență al obiectului științei religiilor se cristalizase deja atunci când apare seria de articole din *Cuvântul*, sub genericul „Itinerariu spiritual”, scrisă de Eliade în jurul vârstei de 20 de ani.¹ Ricketts consideră că principiul fundamental exprimat de savantul român în aceste scrieri este acela al existenței planurilor separate de realitate, în virtutea căruia religia trebuie abordată ca o realitate autonomă și ireductibilă. Sursa acestei idei ar fi gândirea lui Nae Ionescu, considerat persoana cu cea mai mare influență asupra tânărului Eliade. Astfel, bazându-se doar pe cunoașterea publicisticii lui Nae Ionescu, editată de Eliade în volum², Ricketts sintetizează punctul de vedere al acestuia după care „există, în ordinea cunoașterii un plan științific, un plan filosofic și un plan religios al realității: ele sunt independente, ireductibile unul în raport cu celălalt și au propriile metode”. Fiecare dintre aceste domenii trebuie să aibă propriile sale metode de investigare, iar cea mai mare eroare constă în abordarea unuia dintre ele cu mijloace proprii celorlalte.³

Într-adevăr, aceleași idei le regăsim și în articolele lui Mircea Eliade. Astfel, în cel intitulat „Profanii”, din 11 decembrie 1936, el vorbește despre „gravul păcat spiritual al *confuziei planurilor*” de care s-ar face vinovați „profanii”, necalificații care intervin în diverse domenii ale vieții spirituale, de la artă și metafizică la religie și care are drept rezultat „întotdeauna, o confuzie a valorilor”.⁴ Astfel de luări de poziție nu sunt rare și punctul de vedere exprimat în ele se va regăsi în toată opera academică a lui Eliade de mai târziu. Este greu de spus dacă e vorba într-adevăr de idei preluate de acesta de la Nae Ionescu, mai ales că alți comentatori preferă să ocolească problema influenței profesorului asupra studentului său, deși ar avea posibilitatea s-o facă. Astfel, de exemplu, Ioan Petru

¹ M.L. Ricketts, *Mircea Eliade: The Romanian Roots, 1907-1945*, Boulder, East European Monographs, no. 248, 1988, *apud* D. Allen, *op. cit.*, pp. 9-11.

² N. Ionescu, *Roza vânturilor*, București, Editura Cultura Națională, 1937.

³ *Ibidem*, pp. 12, 60.

⁴ M. Eliade, *Profanii*, în „Vremea”, 11 decembrie, 1936, reed. în M. Eliade, *Fragmentarium*, Deva, Editura Destin, 1990, pp. 105-108.

Culianu, probabil din dorința de a evita eventualele trimiteri către sfera politicului, nu aprofundează această chestiune, alegând să sublinieze faptul că, la rândul său, Nae Ionescu datorează lui Eliade modul în care se abordează anumite probleme, cum ar fi alchimia: „Într-adevăr, în cursul său de metafizică din anul universitar 1928-1929 [...] Nae Ionescu respinge ideea curentă potrivit căreia alchimia ar fi fost o prechimie”¹.

Recuzarea „profanilor” aduce însă în discuție o altă chestiune importantă, privitoare la planul specific de existență al hierofaniilor: studiind fenomenele religioase în propriul lor plan, cercetătorul trebuie să creadă în realitatea acestuia? O mare parte a cercetătorilor consideră, într-adevăr, că interpretul trebuie să creadă în realitatea miturilor, în sensul de a le lua în serios, de a ține cont de faptul că, pentru cei care trăiesc în orizontul lor, ele sunt reale și de a încerca să intre în empatie cu ei, căutând să redea ceea ce înseamnă aceste mituri pentru omul religios. Aceasta este și poziția lui Eliade, care argumentează în favoarea interpretării hierofaniilor în propriul lor plan de realitate, pentru înțelegerea a ceea ce este real pentru *homo religiosus* și împotriva impunerii asupra materialului studiat a propriului punct de vedere al cercetătorului, cu privire la ceea ce este real sau nu. Istoricul religiilor trebuie să plece de la faptul că sacrul este, pentru omul religios, realitatea fundamentală, evitând să-l reducă, prin „demistificare”, la fenomene sociale, psihice sau istorice.

Mai mult decât atât, în articole precum cel citat mai înainte², savantul român merge și mai departe, arătând că istoricul religiilor nu trebuie doar să admită necondiționat realitatea conținutului hierofaniei pentru omul religios, dar și că numai acei cercetători care sunt ei înșiși credincioși pot surprinde sensul autentic al religiosului. Aceasta înseamnă că pentru a putea înțelege și evalua faptele religioase istoricul trebuie să aibă o cunoaștere a religiosului bazată pe experiența sa personală. Prin această idee, filosoful român al religiei preia punctul de vedere exprimat de către Rudolf Otto în celebra lui carte despre sacrul. Alegând ca, în loc să discute despre ideea de Dumnezeu sau despre ideea de religie, să vorbească despre modalitățile experienței religioase, savantul german își invită cititorul să înceapă prin a-și fixa atenția asupra unui moment de emoție puternică, de factură religioasă, regăsit în propria experiență, după care afirmă categoric: „Cine nu este

¹ I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 206. *Vide*, de asemenea, S. Antohi, *Culianu și Eliade. Vestigiile unei inițieri*, în I.P. Culianu, *op. cit.*, pp. 295-309, care se întreabă: „[...] oare nu cumva Nae Ionescu a preluat chestiunea discontinuității dintre alchimie și chimie de la asistentul său?” (p. 308).

² De exemplu, în M. Eliade, *Religia în viața spiritului*, în „Est-Vest”, nr. 1, 1927.

în stare de așa ceva sau pur și simplu nu a trăit asemenea momente, este rugat să nu citească mai departe”.¹ Unui astfel de om, consideră Otto, este greu, dacă nu imposibil, să-i vorbești despre religie.

Desigur că, asumând un asemenea punct de vedere, Eliade era conștient de caracterul său controversat și de dificultățile metodologice pe care le ridică, astfel încât s-a văzut obligat să propună, pentru studierea faptului religios astfel conceput, o metodă pe măsură.

Diversitatea perspectivelor metodologice în știința religiilor

Într-o însemnare de jurnal din 25 aprilie 1951 (perioadă în care definitivă cartea despre șamanism), Mircea Eliade scrie: „Ar trebui să scriu într-o zi o «istorie rațională» a întregii mele producții științifice, arătând legătura secretă care există între toate aceste lucrări în aparență disparate, explicitând de ce le-am scris și în ce măsură contribuie ele nu la un «sistem», ci la fundamentarea unei metode”.² Se poate înțelege cu ușurință de aici importanța pe care savantul român o conferă aspectelor de ordin metodologic ale operei sale, nevoia pe care o resimte ca acestea să fie cât mai bine înțelese, dar și întâietatea pe care o acordă metodei, care, mai degrabă decât ideea de rigoare sistematică, pare să fie aceea destinată a-i legitima opera. S-ar putea spune chiar că, pentru Eliade, unificarea într-un sistem a problematicii diverse pe care a abordat-o trebuie să aibă drept criteriu înțelegerea corectă, unitară, a metodei sale. Metoda primează și dă coerență întregului.

Mai mult decât atât, trecând dincolo de spațiul propriei sale opere, s-a afirmat că savantul român este interesat de lămurirea chestiunilor legate de metodă pentru ca, prin aceasta, să contribuie la definirea însăși a statutului și a caracterului autonom al disciplinei sale în raport cu cercetările de tip antropologic, sociologic sau psihologic ale fenomenului religios.³ Vom încerca în continuare, pornind de la trăsăturile specifice ale obiectului de cercetare al științei religiilor – hierofania – pe care le-am prezentat anterior, să punem în evidență particularitățile metodei acestei științe, așa cum le-a întrevăzut Mircea Eliade.

Încercând să indice locul pe care îl ocupă cercetările lui Mircea Eliade în contextul istoriei contemporane a religiilor, Georges Dumézil începe prin a indica un fapt pozitiv care s-a petrecut în acest domeniu în decursul secolului al XX-lea,

¹ R. Otto, *Sacralul*, trad. rom. I. Milea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1992, p. 16.

² M. Eliade, *Jurnal*, Vol. I., 1941-1969, ediție îngrijită de M. Handoca, București, Editura Humanitas, 1993, p. 188.

³ D. Allen, *op. cit.*, p. 12.

anume acela că „știința religiilor abandonează filosofilor problema originilor fenomenelor [religioase – n.n., S.B.] așa cum a făcut ceva mai devreme știința limbajului, cum au făcut toate științele”¹, dar și încercarea de a impune *a posteriori* o anumită schemă de evoluție a fenomenelor religioase din trecut. Aceste „replieri” metodologice marchează, în opinia savantului francez, un pas înainte care elimină probleme insolubile și conduce investigația către demersuri mai modeste, dar mai fructuoase.

Astfel, știința religiilor s-a reorientat către înregistrarea în complexitatea și originalitatea lor a credințelor religioase care au fost sau sunt practicate în lume. Ea face acest lucru prin două tipuri de demersuri: A) prin descrieri din ce în ce mai cuprinzătoare și mai detaliate ale fenomenelor religioase și B) prin reluarea problemei originilor și genealogiei fenomenelor religioase, dar mai modest și mai lipsit de pericole, în cazul fiecăreia dintre descrierile amintite mai înainte. Prin această reorientare au apărut mai multe domenii de cercetare, care utilizează metode specifice:

1. Domeniul „marilor religii”, în cazul cărora dispunem de documente scrise (budhismul, hinduismul, creștinismul, iudaismul, islamul), în cazul cărora cercetătorul utilizează metode identice cu acelea ale istoriei civilizației sau istoriei ca atare, constând mai ales în „interpretarea formelor atestate”.

2. Cazul „religiilor exotice” (religiile primitive, dar și cea greacă, romană, semitică veche), cercetate abia de curând, în situația cărora, deși uneori dispun de documente, cercetătorii nu pot ajunge la o explicare istorică, adică printr-un precedent. În acest domeniu, sarcina savantului este dublă. În primul rând, consideră Dumézil, este nevoie de o epurare a domeniului de explicațiile privind originea fenomenelor religioase care nu au făcut nimic altceva decât să „imagineze o scurtă preistorie” pornind de la datele cunoscute, pe care le-au „prelungit” cu un efort și o responsabilitate minime. Este cazul, de exemplu, al lui Max Müller, care consideră că henoteismul este prima formă de religie, la care se ajunge pornindu-se de la „un simț al divinului preexistent în orice om, care se exprimă în termenii infinității”². Aceste tentative continuă să inducă în eroare cititorul insuficient avizat, astfel că trebuie eliminate. În al doilea rând, se creionează aici și o sarcină pozitivă, care constă în căutarea originilor fenomenului religios cercetat printr-o prelungire obiectivă a istoriei, realizată prin procedee

¹ G. Dumézil, *op. cit.*, p. 8.

² Cf. J.M. Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, trad. rom. C. Bădiliță, Iași, Editura Polirom, 1997, pp. 13-14.

comparative. Astfel, unii cercetători, comparând diverse aspecte ale religiilor arhaice cunoscute, identifică un sens probabil de evoluție, pe care îl aplică, *mutatis mutandis*, și celorlalte forme înrudite. Alte cercetări compară formele cele mai vechi de religie, regăsite la popoare înrudite sub aspect lingvistic, care derivă din același popor preistoric și fac inducții probabile cu privire la religia acestui popor preistoric, recuperând astfel anumite verigi lipsă dintre aceasta și formele existente astăzi, care provin din ea.

3. Alături de comparatiști genealogiști, arată Dumézil, există cercetători care au sesizat necesitatea comparării sub aspect tipologic a fenomenelor religioase, pentru a le descoperi constantele și variabilele. Indo-europenistul francez își exprimă speranța că aceste direcții de cercetare, aflate adesea în conflict, se vor uni într-o sinteză armonioasă. În spațiul acestei sinteze plasează el opera lui Mircea Eliade, pe care (vorbind în cazul acesta de *Tratatul de istorie a religiilor*) o vede ca pe un pas înainte spre constituirea unei metode integratoare, dar și ca pe un indicator fidel al progreselor obținute deja.¹ Pentru a evidenția trăsăturile acestei opere, sub aspectul metodei, vom porni de la prezentarea modului în care Eliade ține să se distanțeze, într-o manieră critică, de abordările simplificatoare, unilaterale, reduționiste ale fenomenului religios.

Critica abordărilor reduționiste

Într-un articol scris în 1962², Mircea Eliade întreprinde o trecere în revistă a principalelor contribuții din domeniul cercetării religiilor în secolul al XX-lea. El identifică anul 1912 ca pe un an decisiv pentru aceste cercetări, deoarece acesta este anul apariției a patru lucrări de o importanță deosebită: *Formes élémentaires de la vie religieuse* (Formele elementare ale vieții religioase) a lui Émile Durkheim, volumul I din *Der Ursprung der Gottesidee* (Originea ideii de divinitate) aparținând lui Wilhelm Schmidt, monografia lui Raffaele Pettazzoni *La religione primitiva in Sardegna* (Religia primitivă în Sardinia) și cartea *Wandlungen und Symbole der Libido* (Transformări și simboluri ale libidoului) a lui Carl Gustav Jung. Tot în acest an, Sigmund Freud lucra la scrierea sa *Totem und Tabu* (Totem și Tabu), care va apărea în 1913. Aceste cărți, consideră savantul român, ilustrează patru căi diferite de abordare a fenomenului religios –

¹ Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 12.

² M. Eliade, *The History of Religion in Retrospect: 1912-1962*, în „The Journal of Bible and Religion”, 31, 1963, pp. 98-107, republicat în M. Eliade, *Nostalgia originilor*, ed. cit., pp. 29-65.

sociologică, etnologică, psihologică și istorică – pe care el va căuta să le analizeze într-o manieră critică, arătând că nici una nu este cu totul nouă.

Émile Durkheim este, după cum se știe, exponentul școlii sociologice. El a adoptat și a reinterpretat niște puncte de vedere mai vechi, numite de Eliade „preanimiste”, precum aceea a anteriorității magiei în raport cu religia sau aceea, aparținând lui R.R. Marett, după care primul stadiu al religiozității este un sentiment de uimire și teroare suscitată de confruntarea cu o putere impersonală, *mana* și, de asemenea, a considerat totemismul ca fiind prima manifestare religioasă propriu-zisă. Pentru Durkheim, religia este o proiecție a experienței sociale. Dat fiind că la anumite populații australiene totemul simbolizează atât sacralul, cât și clanul, el consideră că Sacralul, sau divinitatea și grupul social sunt unul și același lucru. Acest punct de vedere s-a impus rapid și a condus la apariția unei serii de continuatori ai lui Durkheim, între care Marcel Granet, Lucien Lévy-Bruhl sau Marcel Mauss. Pe de altă parte însă, el a fost supus și unor critici virulente, care pleacă mai ales de la faptul că există o serie întreagă de popoare care nu au cunoscut o religie totemică în calitate de etapă a dezvoltării religiozității proprii, astfel că originea acestei religiozități nu ar mai putea fi explicată din punctul de vedere al sociologului francez. La rândul său, Eliade consideră că școala sociologică are meritul de a fi accentuat asupra importanței cunoașterii „contextului viu” al documentelor sale, ceea ce o ferește de pericolul interpretărilor abstracte. Din păcate însă, reprezentanții săi reduc viața religioasă la un epifenomen al structurii sociale, considerând că un singur aspect (cel sociologic) este dator de seamă pentru întregul fenomen religios, omițând în mod intenționat să ia în calcul și celelalte aspecte (psihologic, istoric, cultural).¹

O abordare de un reduționism și mai radical, arată Eliade, este aceea propusă de către Freud în lucrarea *Totem și Tabu*, unde acesta consideră că religia, ca și cultura și societatea în general, au la origine un „omor primordial”. Ar fi vorba despre uciderea masculului dominant al unui grup de către masculii marginalizați, „fiii” săi, urmat de un act de canibalism ritual, ce ar semnifica preluarea calităților acestuia de către cei care l-au ucis. Acest model se regăsește, după Freud, în miturile uciderii tatălui-zeu, dar și în mitul păcatului originar. Nenumărate obiecții s-au adus împotriva acestei ipoteze, între care observația lui Frazer după care dintre câteva sute de triburi totemice numai patru cunosc un ritual asimilabil omorului ceremonial.² Freud și continuatorii săi au ales să nu țină

¹ *Idem, Nostalgia originilor*, ed. cit., pp. 39-40.

² *Ibidem*, p. 41.

cont însă de aceste obiecții. Eliade accentuează și el asupra caracterului de ipoteză greu de acceptat al concepției freudiene asupra originii religiilor, arătând că această concepție reduționistă nici nu a avut succes în mediile științifice. Pe de altă parte însă, savantul român recunoaște că Freud a avut o contribuție esențială la înțelegerea faptului religios datorită principalei sale descoperiri, și anume aceea privind inconștientul, care a încurajat studiul simbolurilor și miturilor. De asemenea, Freud are meritul de a fi demonstrat că simbolurile își comunică mesajul chiar dacă receptorul uman nu este conștient de aceasta, dând astfel istoricului religiilor libertatea de a face interpretarea unor simboluri fără a mai ține cont de numărul indivizilor dintr-o societate care înțeleg în mod explicit semnificațiile acestor simboluri la un moment istoric dat. Eliade admite, de asemenea, faptul că o contribuție importantă la studiul religiilor aparține unuia dintre discipolii lui Freud, Carl Gustav Jung, care a postulat existența inconștientului colectiv, în urma studierii miturilor, simbolurilor și personajelor mitologice aparținând unor popoare foarte diferite. Conținuturile inconștientului colectiv se manifestă în arhetipuri, care au fost definite de Jung în mai multe feluri, Eliade reținând accepțiunea lor de „structuri de comportament”, de propensiuni aparținând naturii umane. Acest concept, de arhetip, are, de altfel, un rol central în întreaga operă a lui Mircea Eliade, fără ca el să fi fost însă împrumutat de la Jung, întrucât la savantul român, ideea apare încă în cursurile universitare ținute în 1936-37, având și o semnificație specifică. Astfel, arată I.P. Culianu, pentru Eliade, arhetipul denumește: (1) un model a-cosmic și pre-cosmic a ceea ce există în lumea reală, un prototip; (2) un model preformativ al conștiinței, o posibilitate categorială a conștiinței (sens analog celui jungian) și (3) o categorie anistorică preformală și preformativă, un model la care se referă sau se conformează ceva.¹ Acest din urmă sens este specific pentru Mircea Eliade.

O a treia cale de studiere a fenomenului religios este aceea a antropologiei sociale, deschisă de către Wilhelm Schmidt, cu lucrarea amintită mai înainte. Acesta consideră că se poate reconstitui forma unei religii primordiale (*Urreligion*) pornindu-se de la religiile popoarelor primitive studiate de antropologii contemporani. Această religie primordială ar consta în credința într-un mare zeu, deci ar avea forma unui monoteism primordial (*Urmonotheismus*). Schmidt consideră că omul primitiv a descoperit ideea de divinitate printr-un proces exclusiv rațional, de căutare a cauzei tuturor lucrurilor, fiind înclinat să

¹ I.P. Culianu, *op. cit.*, pp. 49-51.

creadă că toate elementele iraționale din religie nu reprezintă nimic altceva decât degradări ale religiozității primordiale. Tocmai acest raționalism excesiv al interpretării lui Schmidt face obiectul criticii lui Eliade, care consideră că savantul german a neglijat „faptul evident că religia este, înainte de toate, o experiență *sui generis* provocată de întâlnirea omului cu sacrul.”¹

În fine, cea de-a patra „școală” din domeniul cercetării fenomenelor religioase este aceea întemeiată de Raffaele Petazzoni. Acesta, în calitate de discipol al lui Croce, se considera în primul rând un istoric al religiilor, accentuând asupra caracterului istoric al faptului religios și dorind să orienteze cercetarea în această direcție. Eliade admite în mod explicit acest punct de vedere atunci când, de nenumărate ori, arată că nu există fenomen religios în stare pură, ci numai într-un anumit context istoric, sociologic sau cultural. Cu toate acestea, el reproșează lui Petazzoni concentrarea exclusivă asupra originii și dezvoltării istorice a fenomenelor religioase, ce riscă să reducă cercetarea hermeneutică la o muncă pur istoriografică. De altfel, însuși gânditorul italian era conștient de acest risc, astfel că el a revenit în ultima perioadă a vieții sale asupra acestor chestiuni metodologice, accentuând ideea complementarității dintre istoria și fenomenologia religiei.

Toate aceste observații pe care Mircea Eliade le formulează la adresa modalităților de concepere a fenomenului religios pe care le-am enumerat aici au în comun intenția sa explicită de a argumenta împotriva interpretărilor reduționiste de orice fel, bazată pe convingerea sa fermă, pe care am mai amintit-o, aceea că fenomenul religios trebuie înțeles în propriul său cadru de referință. Riscul cel mai mare la care se expun reduționiștii este acela de a privi faptul religios dintr-o perspectivă incompletă, parțială, unilaterală și simplificată, eludând caracterul său „complex”, „ambiguu”, „irecognoscibil” și „integrator”.

În *Cuvântul înainte la Tratatul de istorie a religiilor*, savantul român arată că abordările reduționiste de orice factură sunt „false”, pe temeiul faptului că „*perspectiva creează fenomenul*”. Nici un naturalist care ar studia elefantul doar la microscop, arată Eliade, preluând o sugestie ironică a lui Poincaré, nu ar putea spune despre el că e altceva decât un animal pluricelular, ceea ce este departe de o cunoaștere autentică a acestuia. Tot astfel cum elefantul nu este *doar* un animal pluricelular (deși este și aceasta), fenomenul religios nu este *doar* un fenomen social, psihologic, istoric și așa mai departe.² Cel mai mare pericol, în acest sens,

¹ M. Eliade, *op. cit.*, p. 48.

² M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit., p. 15.

este acela al „demistificării”, adică al încercării de a explica faptul religios prin altceva, prin concepte ce țin de domeniul științelor așa-zis „pozitive”, „exacte”, ce are loc din cauza triumfului mentalității de tip scientist, pozitivist. Cea mai uzitată cale de a face acest lucru este una criticată adesea de Eliade, anume aceea de a reduce cercetarea fenomenului religios complex la aceea a aspectului său considerat esențial, și anume originea sa; în locul acesteia, arată cercetătorul american Mac Linscott Ricketts, Mircea Eliade a propus întotdeauna studierea fenomenului religios ca atare, și nu demistificarea sa prin reducere la altceva decât este.¹ Dacă nu se respectă acest principiu, consideră savantul român, ceea ce se pierde este dimensiunea umană a religiei, deoarece realitățile „vii” sunt reduse la date impersonale și moarte, în numele unui ideal de obiectivitate și de științificitate incorect aplicat acestui domeniu atât de sensibil. Elementele centrale ale acestei dimensiuni umane ar fi, după Eliade, intenționalitatea actului religios și caracterul unic și inefabil al experienței sacrului.²

Ne putem întreba, desigur, care este motivația acestei insistențe cu care istoricul român al religiilor revine atât de des (aproape în fiecare primă parte a lucrărilor sale) asupra acestor probleme metodologice, manifestându-se de fiecare dată în mod critic la adresa reduționismelor. Desigur că este vorba, în primul rând, de dorința sa ca fenomenele religioase să fie corect interpretate și înțelese, pentru ca prin aceasta să se creeze posibilitatea unei mai bune înțelegeri a omului contemporan care, în ciuda aparențelor, nu încetează să fie *homo religiosus*. Însă aici mai intervine și un alt considerent, după cum a observat în mod corect Douglas Allen: dorința savantului român de a argumenta, pe temeiul ireductibilității faptului religios, în favoarea specificității și autonomiei științei religiilor, care nu trebuie să se confunde cu nici o altă disciplină cu care ar putea avea parțiale coincidențe de interese sau de obiect.³

Știința religiilor, între fenomenologie și hermeneutică

După cum am mai văzut, pentru Mircea Eliade, știința generală a religiilor (*algemeine Religionswissenschaft*) include nu numai cercetarea istorică propriu-zisă a religiilor, ci și studiul comparat, precum și fenomenologia și morfologia lor. În aceste condiții, vom regăsi în lucrările științifice ale lui Eliade o metodă de cercetare care se prezintă sub forma unui demers sintetizator, ce reunește o

¹ M.L. Ricketts, *op. cit.*, pp. 1205-1206.

² Cf. D. Allen, *op. cit.*, p. 12.

³ *Loc. cit.*

coordonată istorică, una fenomenologică și una hermeneutică, ce are punctul de plecare într-o cunoaștere deosebit de riguroasă a materialului empiric pe care îl prelucurează.

După opinia lui Ioan Petru Culianu, modul în care operează Eliade cu materialul său de studiu este unul „inatacabil pozitiv”.¹ Demersul său presupune trei etape: un prim pas este acela al reconstrucției istorico-genetice a faptului religios studiat, urmat de ordonarea materialului în serii fenomenologice, în mod analog celui în care procedează Rudolf Otto și Gerardus Van der Leeuw, însă pe baza unei documentări istorice mult mai bogate și mai aduse la zi. Cel de-al treilea pas constă într-un demers de interpretare a seriilor paradigmatică ale fenomenelor, în scopul dezvăluirii semnificațiilor pe care astfel de serii fenomenologice le au pentru omul arhaic, dar și pentru cel modern.² De la R. Otto, Eliade preia și resemnifică un concept central, acela de sacru, pe care savantul german, în calitate de fenomenolog, se rezumă la a-l descrie, fără a-l defini. La descrierile întreprinse de cei doi autori menționați, Eliade adaugă o serie de categorii bazate pe conceptul de hierofanie. Altfel spus, el construiește „o «morfologie» religioasă pornind de la descrierea fenomenologică a hierofaniilor celor mai evidente”.³

Culianu face o observație deosebit de importantă, care ne permite să distingem demersul eliadean de simpla cercetare istorică: el arată că teoriile lui Eliade sunt de alt nivel, de alt „ordin logic” decât faptele pe care le studiază. Mircea Eliade procedează, și aici, asemenea lui Van der Leeuw, care, și el, întreprinde o descriere fenomenologică de un ordin superior celui al simplei înșiruirii a faptelor. Acest lucru permite celor doi autori să se plaseze în afara criticilor care li s-au adus uneori pentru faptul că nu ar fi prezentat *toate* datele referitoare la un anumit fenomen, că nu au realizat o prezentare exhaustivă. În cel mai rău caz, constată Culianu, li s-ar putea reproșa uneori că nu au scos la iveală suficient din aceste date. Mai mult decât atât, la Eliade se poate vorbi chiar de un al doilea sau chiar de un al treilea „ordin logic” al expunerii sale. Astfel, demersul hermeneutic aplicat seriilor fenomenologice scoate la iveală semnificații ce nu sunt prezente în mod intrinsec în acestea, ridicând discursul pe un nivel „de ordinul al treilea”. Un al patrulea nivel ar putea fi sugerat de intenția „profetică” a savantului român, de a degaja din multitudinea de semnificații profunde ale

¹ I.P. Culianu, *Mircea Eliade*, ed. cit., p. 89.

² *Ibidem*, p. 90.

³ *Ibidem*, p. 95.

faptelor religioase pe care le cercetează, bazele teoretice ale acelu „nou umanism” de care vorbește deseori.¹

Am amintit aici, printre savanții cu care Eliade împărtășește o serie de principii metodologice, pe R. Otto și pe Van der Leeuw, despre care savantul român consideră că, alături de Dumézil, Raffaele Petazzoni și de Carl Clemens și Frazer (cu anumite rezerve în cazul ultimilor doi), s-au apropiat cel mai mult de idealul științei generale a religiilor.

În ceea ce-l privește pe R. Petazzoni, interpreții lui Eliade par să-l considere ca un precursor și un mentor al savantului român, dat fiind faptul că acesta din urmă menționează, în mai multe rânduri, rolul important jucat de istoricul italian al religiilor în cristalizarea științei religiilor. Astfel, după Eliade, Petazzoni ar avea meritul de a fi căutat să acopere întreaga arie a domeniului științei religiilor, manifestând o tendință constantă către totalitate.² Trebuie însă făcută o precizare: Eliade își regăsește propriile principii metodologice în lucrările târzii ale lui Petazzoni, mai degrabă decât în cele de tinerețe, marcate de un accent prea puternic pus pe cercetarea istorică. Ideea de totalitate apare mai pregnant în scrierile din ultima perioadă a vieții savantului italian. Astfel, într-un studiu din 1959, Petazzoni argumentează în favoarea ideii de complementaritate a istoriei, fenomenologiei și a altor metode de studiu al religiilor. El arată că fenomenologia nu se poate dispensa de etnologie, de filologie și de alte discipline istorice și, pe de altă parte, ea este aceea care dă disciplinelor istorice acel sens al religiosului pe care ele nu sunt capabile a-l sesiza. Fenomenologia ar fi, în această situație, „înțelegerea religioasă a istoriei, istoria în dimensiunea ei religioasă”. „Fenomenologia și istoria religiilor nu sunt două științe, ci două aspecte complementare ale științei integrale a religiilor, și știința religiilor ca atare are un caracter bine definit care îi este conferit de propriul și unicul ei subiect de studiu.”³ Acesta este punctul de vedere îmbrățișat și de către Mircea Eliade, în favoarea căruia el nu va înceta niciodată să argumenteze.

În ceea ce privește întemeierea cercetării pe cunoașterea unui material documentar și empiric amplu, trebuie spus că, în mod surprinzător, Eliade a fost uneori criticat pentru o cunoaștere insuficientă a materialului empiric la care se

¹ *Ibidem*, pp. 97-98.

² M. Eliade, *Nostalgia originilor*, ed. cit., p. 55.

³ R. Petazzoni, *The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development*, în M. Eliade and J.M. Kitagawa (eds.), *The History of Religion: Essays in Methodology*, Chicago University Press, 1959, p. 66.

referă. Astfel, de exemplu, G. Dudley III consideră că savantul român a întreprins o generalizare prea grăbită în cazul „mitului ieșirii din pământ”, fără a cunoaște întreaga documentație.¹ Afirmatia este surprinzătoare, dacă ne gândim numai la insistența continuă a lui Eliade asupra necesității unei cunoașteri cât mai exacte și cât mai complete a surselor, a documentelor originale, precum și la continua sa strădanie de a se ține la curent cu ultimele descoperiri din toate domeniile, fapt evident dacă ținem seama de revizuirile și adăugirile pe care le-a făcut mereu în cazul reeditării operelor sale, sub aspectul bibliografiei, dar și al conținutului. Pe de altă parte, însă, trebuie pus în evidență faptul că Eliade a susținut întotdeauna că punctul de plecare al studiului religiilor trebuie să fie cercetarea empirică. Hierofaniile trebuie studiate pornindu-se de la calitatea lor de fenomene empirice.² Această idee este exprimată cu claritate în așa-numita „declarație de la Marburg”, un document redactat și semnat de o serie de participanți la cel de-al zecelea Congres internațional de istoria religiilor (Marburg, 1960), între care și Eliade. Între altele, aici se arată că, în calitatea lor de cercetători ai religiilor, toți cei care se ocupă de acest domeniu admit că „instanțele în care se realizează concretizarea experienței transcendentei sau a numinosului (acolo unde se întâmplă ca ele să se producă) sunt – sub orice formă s-ar prezenta – în mod indiscutabil *facte de domeniul experienței umane și istoriei* [subl. ns., S.B.] și trebuie studiate asemenea tuturor faptelor umane, prin metode adecvate. Astfel, de asemenea, sistemele de valori ale diferitelor religii, întrucât reprezintă o parte esențială a fenomenelor empirice, factuale, reprezintă obiecte legitime ale studiilor noastre.”³ Atașamentul față de dimensiunea empirică, față de necesitatea ca studiul religiilor să pornească de la cunoașterea faptelor apare aici în mod evident, astfel încât opțiunea exprimată de Mircea Eliade este cât se poate de explicită. Mai mult decât atât, în cadrul datelor empirice sunt incluse, alături de hierofanii, și sistemele de valori proprii fiecărei religii, considerându-se deci că și ele trebuie mai întâi studiate ca date, și abia apoi se poate încerca o identificare de tip hermeneutic a temeiurilor ce le stau la bază.

În ceea ce privește coordonata istorică a cercetărilor lui Mircea Eliade, aceasta apare în mod implicit în toate lucrările sale, fără a fi însă scopul lor declarat și final. Eliade nu urmărește niciodată doar să descopere originea, geneza

¹ Apud I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 97.

² Cf. D. Allen, *op. cit.*, p. 5.

³ A. Schimmel, *Summary of Discussion*, în „Numen”, 7, 1960, pp. 234-235, 236-237. Apud D. Allen, *op. cit.*, pp. 17-18.

și să pună în evidență evoluția cronologică a diferitelor forme de religiozitate pe care le abordează. Aceasta deoarece, după cum am văzut, deși accentuează asupra caracterului istoric al hierofaniilor, el consideră că simpla investigare istorică nu poate da seama de toată complexitatea fenomenului studiat.

Cu toate acestea, dimensiunea istorică nu lipsește. Savantul român pune chiar în evidență conexiunile ce apar între istoria „profană” și aceea a diferitelor forme de religiozitate. De exemplu, în lucrarea *Mitul reintegrării* el arată cum un fenomen profan, cum este descoperirea agriculturii, a determinat o modificare a orizontului mental care a făcut posibilă apariția a noi forme de religiozitate: cultul fertilității, credințele în regenerare, ciclicitatea lumii la diferite niveluri. Ideea exprimată aici este aceea că anumite hierofanii presupun o economie agricolă, deci că există forme hierofanice care nu pot exista înainte de trecerea la un anumit stadiu specific din dezvoltarea istorică a unei culturi determinate.

Lucrarea în care dimensiunea istorică este cea mai pregnantă este, desigur, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, în trei volume (1976-1983). Ea este o operă de sinteză care, după opinia lui I.P. Culianu, „abandonează premisele fenomenologice pentru a urma marile linii de dezvoltare intrinsecă ale religiilor lumii”¹. Această renunțare s-ar datora unei anumite mefiențe cu care este privită, în cercurile științifice de o orientare mai accentuat pozitivistă, fenomenologia religiei, considerată un demers mai degrabă propedeutic, Eliade dorind, poate, să facă o concesie acestei orientări. De asemenea, așa cum ne anunță în *Cuvântul înainte* al cărții despre șamanism, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, văzută ca o continuare a *Tratatului de istorie a religiilor*, ar fi destinată să înlăture prejudecata ce făcuse din Eliade un anti-istorist.²

Cu aceasta am ajuns la „nucleul tare” al metodei științei religiilor, așa cum o concepe Eliade, și anume la dimensiunea fenomenologică și la aceea hermeneutică.

În sensul său cel mai general, fenomenologia religiilor este definită de către Juan-Martin Velasco, un discipol al lui Eliade căruia i se datorează traducerea în spaniolă a aproape întregii opere eliadeene, drept „o metodă de interpretare a faptului religios caracterizată prin pretenția de totalitate – studiază faptul religios în toate aspectele sale – și prin faptul că ia drept punct de plecare în interpretare

¹ I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 110.

² M. Eliade, *Șamanismul și tehnicile arhaice ale extazului*, trad. rom. B. Prelipceanu și C. Baltag, București, Editura Humanitas, 1997, p. 9.

toate posibilele manifestări ale acestuia de-a lungul istoriei.”¹ În plus, arată Velasco, ea pune accentul pe comprehensiunea faptului religios care, plecând de la respectarea caracterului specific al acestuia, renunță să-l explice prin reducerea sa la orice altceva. Fenomenologia religiei preia câteva sugestii ale metodei de înțelegere comparativă elaborată de către Dilthey și, în ciuda denumirii sale, are prea puține în comun cu fenomenologia ca metodă filosofică, în sensul tare, husserlian, de *strenge Wissenschaft*, de știință riguroasă. De altfel, sintagma este anterioară apariției fenomenologiei lui Husserl, ea apărând pentru prima dată în 1887, în *Manualul de istorie a religiilor* al lui P.D. Chantepie de La Saussaye.²

Fenomenologia religiei se raportează la faptul religios ca la un dat, ca la un fenomen prezent în istoria umanității, fără a emite judecăți de valoare asupra formelor sale și fără a-și pune problema justificării acestor forme. Ea „presupune că faptul religios există, dar nu și că există cu un anumit temei sau că există «cum trebuie să existe»”³. Acesta este sensul pe care-l capătă, în utilizarea sa specifică de către anumiți autori care s-au ocupat de fenomenologia religiei, termenul de reducere fenomenologică sau *epoché*. Dacă în contextul fenomenologiei de factură filosofică reducția este o punere între paranteze a participării subiectului la lumea existentă, o situație în care, ca subiect „eu nu iau poziție în raport cu lumea existentă”⁴, prin opoziție cu îndoiala carteziană, care continuă să aibă ca obiect lumea existentă, în spațiul fenomenologiei religiei, reducția devine, după Velasco, o simplă punere între paranteze a problematicii adevărului și valorii faptului religios. Așa cum o descrie gânditorul spaniol, fenomenologia religiei este o metodă de cercetare care, ținând seama de tipul de intenție subiectivă specific ce caracterizează faptul religios, „încearcă să degajeze structura, legea care dirijează organizarea și funcționarea diferitelor aspecte ale faptului religios, manifestat în diferitele religii ale istoriei”⁵. Ea se întemeiază, deci, pe presupunerea că există anumite structuri și legi care subîntind nivelul empiric al fenomenului religios și caută să le identifice.

Revenind la Mircea Eliade, trebuie reamintit faptul pe care l-am menționat anterior, și anume că fenomenologia religiei în viziunea sa nu intenționează să-și

¹ J.M. Velasco, *Introducere în fenomenologia religiei*, trad. rom. C. Bădiliță, Iași, Editura Polirom, 1997, p. 27.

² *Loc. cit.*

³ *Ibidem*, p. 35.

⁴ J.-F. Lyotard, *Fenomenologia*, trad. rom. H. Gănescu, București, Editura Humanitas, 1997, p. 21.

⁵ J.M. Velasco, *op. cit.*, p. 39.

desemneze ca obiect sacral însuși, sau transcendența, ci experiența umană a sacralui, formele în care omul trăiește întâlnirea cu transcendența. Demersul său fenomenologic constă, după opinia lui I.P. Culianu, într-o căutare a structurilor esențiale ale religiei prin intermediul ordonării faptelor în categorii. Aceste categorii, rezultate ale descrierii fenomenologice, ar fi apriorice.¹ De aici nu trebuie înțeles, însă, că metoda fenomenologică urmărește să descopere esența religiei (deși unii autori au sugerat acest lucru), ci că este doar o tentativă de a grupa fenomenele, adică „ceea ce apare” și de a le identifica structurile interioare. În acest sens, este îndreptățit să spunem că „M. Eliade aparține curentului fenomenologic reprezentat de R. Otto și de G. Van der Leeuw, ducând totuși la o superioară desăvârșire diferitele idei prezentate de acești autori”². La descrierile întreprinse de cei doi autori menționați, savantul român adaugă „o serie de categorii bazate pe conceptul de «hierofanie»». Cu alte cuvinte, el construiește o «morfologie» religioasă pornind de la descrierea fenomenologică a hierofaniilor celor mai evidente”³. Această morfologie ar fi, deci rezultatul descrierii fenomenologice.

Categoriile pe care le identifică Mircea Eliade prin intermediul descrierii fenomenologice nu sunt altceva decât „hierofaniile privilegiate”, formele cele mai generale în care se poate manifesta sacralul, și care se regăsesc în calitate de structuri subiacente ale tuturor fenomenelor religioase. Între acestea, cele mai importante sunt: spațiul sacru, timpul sacru, hierofaniile celeste, apa, piatra, pământul, maternitatea, vegetația.⁴ Aceste hierofanii, ca formele cele mai generale în care omul are experiența sacralui, au o structură constantă și tind întotdeauna spre arhetip, în sens de model (sens redat cel mai bine de cuvântul *pattern*). De aici tendința lui Eliade de a considera aceste *patterns* ca având un caracter aprioric. Eliade nu se rezumă la a constata aposterioric existența structurilor religioase, ci consideră că „aceste structuri reprezintă «fenomene originare care informează conștiința în loc de a fi formate de ea”⁵. Această idee creează anumite dificultăți, care-l determină pe Culianu să considere că metoda fenomenologică a lui Eliade nu este cu totul explicită, însă este prezentă într-o formă implicită în cuprinsul întregii sale opere, în care se manifestă tendința constantă de a lumina

¹ I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 21.

² *Ibidem*, p. 120.

³ *Ibidem*, p. 95.

⁴ *Ibidem*, pp. 94-101.

⁵ *Ibidem*, p. 107.

categoriile subiacente fenomenului religios, lăsând oarecum în planul al doilea problema evoluției sale istorice. În acest sens, cea mai reprezentativă lucrare eliadeană, după părerea lui J.M. Velasco, ar fi *Tratatul de istoria religiilor*, „o încercare foarte reușită de descriere a fenomenului religios, deși descrierea se limitează doar la manifestările obiective desemnate cu termenul de *hierofanie*: este, așadar, o adevărată fenomenologie, dar desigur parțială, a religiei”¹.

Alături de tendința către arhetip a hierofaniilor, Eliade a pus în evidență și faptul că ele sunt susceptibile, în general, de a deveni simboluri. Aceasta înseamnă nu numai că simbolul este o expresie privilegiată a hierofaniei, este limbajul predilect în care ea se exprimă, dar și că „cele mai multe dintre hierofanii sunt capabile să devină simboluri”, simbolul fiind, în anumite ocazii, „el însuși o hierofanie”.² De aici rezultă importanța deosebită pe care o capătă pentru savantul român tehnica interpretării acestor simboluri, adică dimensiunea hermeneutică a științei religiilor.

După cum am arătat anterior, hermeneutica faptului religios are o serie de puncte comune cu hermeneutica literară, care derivă din faptul că, în ambele cazuri, cercetătorul are de-a face, pe de o parte, cu experiențe individuale și, pe de altă parte, cu realități transpersonale. Exigența comună care le stă în față este aceea de a proceda la interpretarea obiectului lor în propriul plan de referință al acestuia, evitând să-l explice prin altceva.

În opinia lui Eliade, etapa finală necesară a drumului către constituirea științei generale a religiilor este hermeneutica: „pentru istoria religiilor, ca și pentru orice disciplină umanistă, drumul spre sinteză trece prin hermeneutică”.³ Această hermeneutică nu trebuie să se rezume însă la simpla înțelegere și interpretare a datelor, deoarece, prin natura lor, aceste date constituie un material asupra căruia cercetătorul trebuie să mediteze într-un mod creator, analog, spre exemplu, modului în care a procedat Hegel în cazul instituțiilor umane, când și-a asumat sarcina de a reflecta în mod constructiv asupra genezei și istoriei lor. Lucrurile stau astfel deoarece criteriul după care se judecă opera unui cercetător al religiilor este, în concepția savantului român, contribuția sa la înțelegerea autentică a unui tip specific de creație religioasă. „Numai în măsura în care reușește, prin hermeneutică, să-și transfigureze datele în mesaje spirituale, își va

¹ J.M. Velasco, *op. cit.*, p. 34.

² M. Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit., p. 407.

³ *Idem*, *Nostalgia originilor*, ed. cit., p. 100.

îndeplini istoricul religiilor rolul său în cultura contemporană”¹. Avem aici cheia înțelegerii concepției lui Eliade asupra coordonatei hermeneutice a științei religiilor. Ea trebuie să fie nu doar interpretativă, ci și creatoare, să „transfigureze” și să instituie semnificații. De aceea consideră Eliade că, alături de o disciplină istorică, știința religiilor trebuie să fie „o hermeneutică totală, chemată să descifreze și să explice toate întâlnirile omului cu sacrul, din preistorie până în zilele noastre”². Dezvoltarea acestei hermeneutici a fost stânjenită, arată savantul român, de triumful scientismului, care a determinat o preluare a metodelor de cercetare și a exigențelor epistemice din științele naturii în științele umane. Însă acest lucru nu trebuie să se întâmple, deoarece hermeneutica religiilor „este menită să producă *opere*, nu doar monografii erudite”³, adică să creeze noi valori culturale, lucru care, de altfel, s-a petrecut de-a lungul întregii istorii a umanității. Aceasta nu înseamnă însă că ea nu este obiectivă. Hermeneutica totală se aseamănă, într-un anumit sens, cu descoperirea științifică. După cum științele naturii descoperă realități ce existau dinainte, dar nu erau cunoscute, la fel hermeneutica de factură creatoare dezvăluie semnificații ce mai înainte nu erau conștientizate și le dezvăluie într-o asemenea manieră, încât „după asimilarea noii interpretări, conștiința nu mai rămâne aceeași”⁴.

Așa stând lucrurile, rolul pe care îl dobândește hermeneutica totală este unul deosebit de important: ea urmează să devină „disciplina exemplară în descifrarea și interpretarea universurilor necunoscute cu care se confruntă omul occidental”⁵, prevenind astfel pericolul „provincializării” la care acesta este expus. Alături de transformarea benefică a conștiinței umane, de decriptarea alterității culturale pe care o permite, hermeneutica totală poate avea, după opinia lui Eliade și un rol benefic în alimentarea și înnoirea gândirii filosofice. Elaborarea unei noi *Fenomenologii a spiritului*, consideră el, presupune luarea în considerare a datelor oferite de știința religiilor: „S-ar putea scrie cărți importante despre diversele moduri de a fi în lume sau pe problemele timpului, morții și visului, cărți întemeiate pe documentele de care istoricul religiilor dispune”⁶. Aceste

¹ *Ibidem*, p. 65.

² *Ibidem*, p. 97.

³ *Ibidem*, p. 101.

⁴ *Ibidem*, p. 102.

⁵ *Ibidem*, p. 97.

⁶ *Ibidem*, p. 106.

considerente îl îndreptătesc, în cele din urmă, pe Mircea Eliade să considere hermeneutica drept „calea regală a istoriei religiilor”¹.

Desigur că, după ce am încheiat această prezentare a concepției lui Mircea Eliade asupra metodologiei științei religiilor, trebuie să ne întrebăm asupra finalității acestei concepții. Ea se dovedește a fi nu numai una intrinsecă, aceea de a oferi o metodă aptă de a asigura o bună cunoaștere și interpretare pe multiple niveluri a materialului ce se află în fața cercetătorului, ci și una cu o finalitate mai largă, și anume aceea de a-i permite să devină ceea ce Culianu numește, cu referire specială la Eliade, un „mistagog”.

Pentru grecii antici, mistagogul era preotul care oficia inițierea în mistere. Alături de această accepțiune, Culianu arată că mistagogul mai este și un creator de mistere: el „născocesc mistere și-i antrenează și pe ceilalți să-l urmeze pe calea sa. Ambele semnificații i se aplică lui Eliade: el este maestrul și inițiatorul în misterele create de el însuși”². Aceasta înseamnă că opera științifică, dar și cea literară a lui Mircea Eliade răspunde unei nevoi profunde de a regăsi sacrul a omului modern, care prezintă două aspecte. Pe de o parte, el are nevoie să înțeleagă orizontul religios al omului pre-modern, care reprezintă o etapă a evoluției conștiinței de sine a umanității, fapt ce se realizează în virtutea funcției explicative a științei religiilor. Pe de altă parte, însă, omul modern simte nevoia de a descoperi elementul de sacralitate care subzistă în spatele fiecărui eveniment, al fiecărui gest „profan” pe care el îl face într-o lume în aparență desacralizată. Aici intervine funcția creatoare a științei religiilor, în special a hermeneuticii totale, care nu face altceva decât să reinstituie sacralitatea acolo unde ea s-a occultat vremelnice. Rolul pe care, în calitate de mistagog, și-l asumă scriitorul și istoricul religiilor Mircea Eliade este deosebit de sugestiv redat de o alegorie prezentată de către I.P. Culianu în articolul său *Mircea Eliade și broasca țestoasă cu un singur ochi*. Este vorba de o parabolă din *Saddharmapundarikā*, (*Scrierea Lotusului*), în care se spune că posibilitatea ca omul să se elibereze în chiar această existență nu e mai mare decât aceea ca o broască țestoasă cu un singur ochi să iasă la suprafața apei chiar în clipa în care un buștean găurit trece pe deasupra ochiului ei sănătos, astfel încât ea să se poată cățăra pe buștean trecând prin gaură. Șansele ca aceste lucruri să se întâmple simultan sunt infime. Or, comentează Culianu, „tocmai asta este funcția mistagogului, de a arunca în apă bucăți de lemn găurite, înadins

¹ *Ibidem*, p. 103.

² I.P. Culianu, *op. cit.*, p. 256.

pentru țeptoasele cu un singur ochi”¹. Mircea Eliade, prin sugestiile (metodologice, dar nu numai) pe care ni le prezintă adesea operele sale, nu face altceva decât să ne ofere, mereu și mereu, astfel de „bucăți de lemn”, care nouă, oamenilor moderni, par a ne fi astăzi cu totul necesare.

¹ *Ibidem*, p. 259.

LOGICA DIALECTICO-SPECULATIVĂ PENTADICĂ A LUI ALEXANDRU BOGZA¹

1.1. Viața și opera lui Alexandru Bogza

Datele pe care le deținem despre viața muzicianului și filosofului român Alexandru Bogza (1895-1973) sunt extrem de puține. De altfel, atâta timp cât a fost în viață, el nu a fost un „personaj” al culturii române, preferând să rămână într-un anonimat aproape total, fără a publica nimic din opera sa muzicală sau filosofică. Singurele sale „gesturi culturale” despre care ne-au parvenit informații sunt câteva conferințe susținute la liceele unde a fost profesor, precum și corespondența purtată cu Constantin Noica, Traian Brăileanu, Dimitrie Cuclin, sau cu mai cunoscuții săi frați, scriitorii Geo Bogza și Radu Tudoran (pseudonimul lui Nicolae Bogza). Despre existența acestui frate mai vârstnic al lui Geo Bogza aflăm abia după moartea filosofului, din tableta intitulată Alexandru, publicată de cel din urmă în 1974 în revista „Contemporanul”², unde se vorbește, într-o manieră extrem de afectuoasă și de elogioasă, despre pasiunea cu care Al. Bogza și-a dedicat întreaga viață edificării, în anonimat și solitudine, a unui sistem filosofic denumit Realismul critic, din care nu publicase niciodată, nici măcar un rând.

Puținele lucruri pe care le cunoaștem despre viața lui Al. Bogza se datorează mai ales cercetărilor întreprinse de către scriitorul Ion Filipciuc³, același care ne-a pus la dispoziție și unele texte inedite ale filosofului, precum și o fotocopie a manuscrisului Realismului critic, documente donate de către Geo Bogza Fundației culturale „Biblioteca Miorița” de la Câmpulung Moldovenesc, orașul unde Al. Bogza și-a trăit cea mai mare parte a vieții.

¹ Text publicat în vol. *Istoria logicii românești*, coord. Alexandru Surdu și Dragoș Popescu, București, Editura Tehnică, 2006.

² Cf. „Contemporanul”, 4 ianuarie, 1974. Tableta a fost reluată în G. Bogza, *Ca să fii om întreg*, București, Editura Cartea Românească, 1984, pp. 376-377.

³ Vide I. Filipciuc, *Maestrul Alexandru Bogza*, în „Astra – Revista Asociațiunii Transilvane Pentru Literatura și Cultura Poporului Român, Despărțământul Central Brașov”, nr. 6, 1999, pp.67-70.

Conform acestor date, Alexandru Bogza, fiul lui Alexandru Bogza și al Elenei Rhea-Silvia, s-a născut la Brăila, la 10 iulie 1895 (și nu în 1905, la Constanța, cum greșit afirmă C. Noica)¹, într-o familie care, după cum am mai amintit, avea să dea culturii române și pe scriitorii Geo Bogza și Radu Tudoran, frații filosofului. Familia Bogza se va muta, apoi, succesiv, la Constanța, Galați, Ploiești (unde Al. Bogza a urmat o parte din gimnaziu la Liceul Sf. Petru și Pavel) și București, unde filosoful a absolvit cursurile liceale și Conservatorul de Muzică, fiind studentul Profesorului Dimitrie Cuclin.² După absolvirea Conservatorului, Bogza își va câștiga existența întreaga viață ca profesor de muzică la diferite licee din țară: între 1923-1924, la Școala Normală din Călărași; între 1924-1926, la Liceul Mihai Viteazul din Alba Iulia; între 1926-1927 la Liceul Aron Pumnul din Cernăuți; între 1927-1928, la Liceul Militar Mănăstirea Dealu; între 1929-1943, la Liceul Dragoș Vodă din Câmpulung Moldovenesc; între 1943-1944, la Liceul Nicu Gane din Fălticeni; între 1944-1946, la Târgu Jiu, mai întâi la Liceul industrial de fete și apoi la Liceul Tudor Vladimirescu; între 1946-1951, la Liceul mixt Dragoș Vodă din Câmpulung Moldovenesc. La data de 21 martie 1951, la vârsta de 56 de ani, „maestrul de muzică” Alexandru Bogza va fi pensionat din motive de sănătate. Până la sfârșitul vieții sale, la 30 decembrie 1973, filosoful va trăi la Câmpulung Moldovenesc, orașul natal al soției sale, Veturia Diaconovici, profesoară de limba franceză, cu care a fost căsătorit între 1 octombrie 1934 și 21 decembrie 1935, dată la care aceasta decedat în urma unei boli necruțătoare, probabil tuberculoză pulmonară.

Trei au fost evenimentele majore ale vieții lui Al. Bogza, care și-au pus amprenta asupra creației sale. Mai întâi, este vorba de întâlnirea cu Dimitrie Cuclin, care i-a fost profesor la Conservatorul din București, și cu care a purtat apoi o substanțială corespondență. Acestui fapt i se datorează, probabil, nașterea concepției filosofice al lui Bogza și a viziunii sale originale asupra raportului dintre muzică și filosofie. O a doua întâlnire decisivă a fost aceea cu filosoful Traian Brăileanu, petrecută în anii 1926-1927, perioadă în care ambii au locuit la Cernăuți. În această perioadă, Brăileanu lucra la traducerea Criticii rațiunii pure a lui Immanuel Kant, astfel că îi va fi transmis, cu siguranță, și prietenului său interesul pentru opera filosofului german, fapt ce va avea o influență crucială

¹ C. Noica, *Cuvânt înainte*, în Al. Bogza, *Realismul critic*, Ediție selectivă, studiu introductiv și note de Al. Tănase și Al. Boboc, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. XVII.

² Cf. Al. Surdu, *Trebuința de filosofie la Dimitrie Cuclin*, în vol. Al. Surdu, *Confluente culturale filosofice*, București, Editura Paideea, 2002, pp. 178-179.

asupra gândirii lui Al. Bogza, care se constituie în forma unui dialog continuu cu criticismul kantian. Tot la Cernăuți o va cunoaște pe studenta Veturia Diaconovici, cea care i-a devenit mai apoi soție. Decesul fulgerător al acesteia pare să fie al treilea fapt decisiv pentru creația lui Al. Bogza, întrucât, după acest tragic eveniment, filosoful a dus o viață de deplină solitudine, de asceză intelectuală și studiu, ale cărei produse au fost atât voluminosul manuscris al Realismului critic, mai multe lucrări muzicale, printre care simfonia *Drama cosmică a omului*, dar și lucrări de teorie muzicală, care sunt de asemenea inedite,¹ ca și textele mai multor conferințe și o bogată corespondență.

Despre omul Al. Bogza se cunosc prea puține lucruri, tocmai datorită existenței sale discrete și solitare. Pare să fi fost un personaj de o rectitudine morală ieșită din comun și destul de excentric. El ar fi refuzat, de exemplu, să presteze jurământul obligatoriu pe noua Constituție a lui Carol al II-lea, din 1938 și a intrat în repetate rânduri în conflict cu autoritățile, datorită acestui comportament excentric, fapt ce i-a adus sancțiuni drastice, precum transferul la o altă școală (pe 9 octombrie 1937) sau chiar destituirea din învățământ (la 1 iulie 1938, după care va fi reintegrat în 1939).

Din vasta operă lăsată de Al. Bogza, cititorul român nu a avut acces decât la câteva fragmente, nici unul dintre ele publicat în timpul vieții. Acest lucru poate părea surprinzător la prima vedere, însă, într-una dintre scrisorile sale el își exprimă dorința ca întreaga sa operă să fie încredințată spre păstrare, după moartea sa, Bibliotecii de la Vatican, ceea ce indică destul de clar faptul că filosoful român nu a intenționat să-și publice ideile, el fiind interesat mai degrabă de cizelarea lor continuă, la care a lucrat în decursul a mai bine de o jumătate de veac. Ca urmare, nici numărul lucrărilor despre Al. Bogza nu este prea mare, opera sa rămânând să fie descoperită de către cititorii și specialiștii români.

Cea mai substanțială parte a acestei opere o constituie, desigur, manuscrisul Realismului critic, lucrare ce însumează peste 4000 de file. O copie a acestui manuscris a fost încredințată de către Geo Bogza lui Constantin Noica, pe atunci cercetător la Centrul de Logică al Academiei.² Din cauza desființării, în 1975 a centrului de Logică, manuscrisul, care stătuse câțiva ani acolo, nu a mai putut fi publicat, astfel că Geo Bogza l-a donat Bibliotecii Academiei Române, la 20

¹ *Vide* Al. Bogza, *Philognosis și Kalegnosis*, vol I (Prezentare poetică) și vol II (Prezentare filosofică și discurs simfonic), Arh. Geo Bogza, III și IV, Biblioteca Academiei Române.

² Cf. Al. Surdu, *O replică la filosofia lui Kant*, în „Academica” I, nr. 6, 1991, p. 14.

februarie 1977.¹ În 1980, Noica a revenit asupra proiectului, operând o selecție de circa 500 de file dintre cele 4000, pe care le-a încredințat spre publicare Editurii Științifice, unde lucrarea a apărut în 1982, sub îngrijirea lui Al. Tănase și Al. Boboc.² Editorii lucrării nu au avut la dispoziție decât paginile selectate de către Noica, astfel că atât notele, cât și studiul introductiv, se referă exclusiv la aceste părți din manuscris. Din ediția amintită lipsește însă Logica Realismului critic, întrucât Noica a considerat-o „vulnerabilă din perspectiva logicii moderne”³. Această parte reprezintă filele 411-685 din manuscris, adică un total de 295 de file (dintre care unele sunt numerotate doar cu cifre, de ex. 417, însă altele sunt numerotate și cu cifre și litere, fiind intercalate ulterior, de ex. după fila 458 urmează filele 458a-458e, astfel că numărul total de file depășește diferența 685-411) despre care considerăm, urmându-l pe Al. Surdu,⁴ că este esențială pentru o corectă înțelegere a celorlalte părți ale sistemului expus în lucrarea Realismul critic.

1.2. Despre Realismul critic

Această lucrare, pe care Noica o apreciază ca pe „una dintre cele mai pure întâmplări ale spiritului petrecute pe pământ românesc”, se desfășoară într-un permanent dialog al filosofului român cu criticismul kantian, pe care-l consideră ca fiind de o deosebită actualitate. Prin aceasta, Bogza se situează alături de C. Rădulescu-Motru, P.P. Negulescu, I. Petrovici și alții, care au fost, de asemenea, interpreți ai gândirii lui Kant și au criticat, totodată, gândirea acestuia.⁵ După opinia lui C. Noica, Realismul critic vine cu cel puțin două idei importante: prima dintre ele ar fi că, de fapt, nu percepem realul, ci opoziția din sânul realului, iar conform celei de-a doua, afectarea sensibilității nu se petrece doar prin acțiunea obiectului asupra organelor senzoriale (după cum consideră Kant), ci și prin dispariția acestei acțiuni. Or, chiar de-ar fi vorba numai de atât, „două idei mari sunt de ajuns pentru a spune în filosofie ceva nou”⁶.

¹ Cf. Geo Bogza, *Notă asupra donației făcute și asupra manuscrisului „Realismul critic” de Alexandru Bogza*, 20 februarie 1977, Arh. Geo Bogza, V, mss. 1, Biblioteca Academiei Române, filele 1-3.

² Al. Bogza, *op. cit.*

³ Cf. C. Noica, *Referat despre „Realismul critic” de Alexandru Bogza*, februarie 1975, Arh. Geo Bogza, V, mss. 3, Biblioteca Academiei Române, fila 3.

⁴ Al. Surdu, *loc. cit.*

⁵ *Vide* Al. Surdu, *Muzică și dialectică în sistemul filosofic al lui Al. Bogza*, în Al. Surdu, *Vocații filosofice românești*, București, Editura Academiei, 1995, pp. 150- 156.

⁶ C. Noica, *op. cit.*, fila 2.

Ideea privitoare la necesitatea unei raportări la kantianism își are justificarea în convingerea autorului Realismului critic că există o „criză actuală a fizicii teoretice care readuce în discuție bazele teoretice ale fizicii, formulate de către Kant în *Critica rațiunii pure*”¹. Trebuie precizat că filosoful român și-a conceput lucrarea pornind de la situația științelor așa cum aceasta se prezenta la începutul secolului al XX-lea, astfel că este avută aici în vedere incapacitatea criticismului kantian de a rezolva conflictele ivite în fizica teoretică în perioada respectivă.

Supoziția fundamentală pe care Al. Bogza își întemeiază demersul este ideea că „știința nu poate dăinui fără baze puse de filosofie”². În situații normale, acest fapt este ignorat în mod tacit, dar el se impune cu evidență în perioadele de criză, atunci când principiile științei sunt puse în discuție, sub impactul unor noi descoperiri pe care teoriile nu le mai pot integra și explica. În aceste cazuri este necesară formularea unor noi principii, care să asigure științei posibilitatea de a soluționa dificultățile; acest rol de metateorie, consideră filosoful român, îl are filosofia.

Așa stând lucrurile, ceea ce încearcă autorul Realismului critic este să ofere o soluție de tip filosofic, metateoretic, problemelor ce se puneau în fața fizicii, insolubile din perspectiva criticismului kantian și, pentru aceasta, să propună „un nou criticism filosofic la baza științei”³.

Ceea ce Al. Bogza denumeste „criza fizicii teoretice” se referă la situația din această știință, aflată în dificultate momentană de a explica fenomene contradictorii, precum acela al constanței vitezei luminii în vid sau relația dintre principiile I și al II-lea ale termodinamicii. Aceste fapte pun în discuție principiile fundamentale ale științei, așa cum au fost formulate de către Kant.

După cum a arătat A. Hannequin,⁴ Kant a formulat, prin cele trei analogii ale experienței, niște principii fundamentale de inteligibilitate care fac posibilă natura în genere și, totodată, cunoașterea acestei naturi în genere. Conform primei analogii, principiul permanenței substanței, intelectul impune a priori naturii condiția unei invarianțe, a unei constanțe, care e aceea a substanței. Cea de-a doua analogie, principiul succesiunii în timp după legea cauzalității, afirmă că intelectul

¹ Al. Bogza, *Realismul critic*, Arh Geo Bogza, V, mss. 4, Biblioteca Academiei Române, fila 48. Pentru concizie, în continuare vom numi această lucrare: Al. Bogza, *Realismul critic*, Mss.

² *Ibidem*, fila 50.

³ *Loc. cit.*

⁴ Vide A. Hannequin, *Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1908, tome II, pp. 269-272.

impune acestui invariant o continuă variație, în sensul că schimbarea e însuși modul de a fi al substanței. În sfârșit, ce-a de-a treia, principiul simultaneității după legea acțiunii reciproce sau a comunității, afirmă necesitatea acțiunii reciproce dintre diferitele substanțe materiale.

În cazul în care, în procesul cunoașterii, intelectul aplică aceste principii generale asupra unui divers senzorial, legile naturii în genere devin legi ale unei naturi determinate, adică din legi ale unei fizici în genere, ele devin legi ale unei fizici determinate. Kant a considerat că principiile formulate de el se particularizează în legile mecanicii, așa cum acestea au fost formulate de către Newton. Astfel, prima analogie corespunde legii conservării masei, cea de-a doua, legii continuității mișcării, iar cea de-a treia, legii atracției universale.

În afară de aceasta, arată Hannequin, ca o dovadă a faptului că aceste principii sunt a priori și se referă la natură în genere, există, alături de mecanica newtoniană, și alte domenii ale fizicii ale căror legi reprezintă particularizări ale analogiilor experienței. Este cazul termodinamicii, în care principiul conservării energiei corespunde primei analogii, principiul entropiei, celei de-a doua, iar celei de-a treia analogii i-ar corespunde legea interacțiunii diferitelor forme de energie.

Acesta, consideră Al. Bogza, este punctul în care apar două categorii de dificultăți: mai întâi se constată un conflict interior, între legile fizicii teoretice (deci la nivel teoretic), care constituie premisa celeilalte dificultăți, anume dezacordul dintre fizica teoretică și kantianism (conflictul dintre teorie și metateorie). Pentru a putea înțelege în ce constau aceste dificultăți, trebuie să ne oprim un moment asupra celor două principii ale termodinamicii, și mai ales asupra celui de-al doilea, principiul entropiei, sau principiul lui Carnot și Clausius.

Dacă se definește entropia ca o mărime de stare egală cu produsul dintre constanta lui Boltzmann și logaritmul natural al probabilității stării sistemului, atunci principiul al II-lea afirmă că într-un sistem închis, procesele se desfășoară astfel încât entropia crește, iar energia tinde să se distribuie uniform.¹

Acest principiu a fost formulat pornindu-se de la observații asupra motorului biterm, considerat ca sistem închis. Transferul de energie calorică se face de la sursa cu energie mai mare spre cea cu energie mai mică și cu creșterea entropiei totale a sistemului, până se ajunge la o stare finală de echilibru energetic. Lucrurile se petrec analog în toate cazurile în care este vorba de fenomene fizice în care se produc transferuri de energie. Faptul că în mod natural acest transfer nu

¹ R. Breneke și G. Schuster, *Fizica*, trad. rom. Ingrid Lukas și Heinz Teusch, București, Editura Didactică și pedagogică, 1973, pp. 250-253.

are loc niciodată în sens invers, de la sursa încărcată cu energie mai mare către aceea încărcată cu energie mai mică, a condus la ideea că fenomenele se petrec într-un singur sens, cel al creșterii entropiei, deci în mod ireversibil. Dacă considerăm că Universul este un sistem închis – întrucât prin definiție nu există nimic în afara sa – atunci se ajunge la ipoteza „morții termice a Universului”, formulată în 1865 de către Helmholtz. Această ipoteză prezice, conform principiului al II-lea, că, dacă fenomenele sunt ireversibile, Universul va ajunge într-o stare finală de echilibru energetic și de entropie maximă, dincolo de care nu se va mai întâmpla nimic semnificativ, întrucât energia va fi uniform distribuită. Aceasta înseamnă că nu se vor mai putea petrece schimburi de energie, deci nu va mai avea loc nici un fenomen fizic.¹

Dacă, urmându-l pe Al. Bogza, considerăm că energia este capacitatea de a produce lucru mecanic, atunci este evident că această energie uniform distribuită, pe care o găsim în starea de echilibru final, nu mai poate produce lucru mecanic, întrucât nu se mai transferă de la un corp la altul. Carnot a numit această energie, „energie inutilizabilă”. În acest caz, însă, se încalcă principiul I al termodinamicii, legea conservării energiei, *id est* legea conservării capacității de a produce lucru mecanic. Acesta, afirmă Bogza, este „conflictul din interiorul fizicii”.

Mai departe, dezacordul dintre fizica teoretică și criticismul kantian se naște, după autorul Realismului critic, atunci când se consideră că principiul conservării energiei reprezintă pentru existență, pentru natura determinată, ceea ce principiul permanenței substanței este pentru natura în genere. Această identificare – pe care a făcut-o și Hannequin – se întemeiază pe afirmația kantiană conform căreia „unde este acțiune, prin urmare activitate și forță, acolo este și substanță, și numai în aceasta trebuie căutat sediul acelui izvor fecund al fenomenelor”². Aceasta, deoarece afirmația citată conduce imediat la ideea echivalării conceptului kantian al substanței cu conceptul fizic al energiei (care poate fi considerat corespondentul „activității și forței”), ceea ce s-a și întâmplat de fapt. Aici apare prima dificultate: odată ce ideea ireversibilității fenomenelor, dedusă din principiul al II-lea contrazice legea conservării energiei, adică principiul I, atunci și legea generală al cărei caz particular este principiul conservării energiei (adică principiul kantian al permanenței substanței) este pusă în discuție.

¹ Cf. P. Davies, *Ultimele trei minute. Ipoteze privind soarta finală a Universului*, București, Editura Humanitas, 1994, pp. 21-26.

² I. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. rom. de N. Bagdasar și E. Moisuc, București, Editura Științifică, 1969, p. 218.

Cea de-a doua dificultate este legată de principiul kantian al succesiunii în timp după legea cauzalității, care este pus la îndoială datorită faptului că ipoteza „morții termice a Universului” presupune un ultim inel al lanțului cauzal, ceea ce contravine concepției lui Kant. Căci dacă admitem Universului un sfârșit, atunci trebuie să-i admitem și un început, întrucât, dacă ar fi fost infinit de vechi, atunci „moartea termică” s-ar fi produs deja. Or, tocmai acestei categorii de afirmații îi contestă autorul Criticii rațiunii pure îndreptățirea principială, atunci când respinge cosmologia rațională.

În acest punct este necesară o precizare. Faptul că Al. Bogza consideră că principiul entropiei conduce la contrazicerea legii conservării energiei nu înseamnă că el susține inconsistența termodinamicii. Cazul în care se ajunge la contradicție este o situație limită, o situație de transcendență temporală, și anume presupusul sfârșit al Universului, „moartea termică”. Or, aceasta este, în termenii fizicii teoretice, o singularitate, o stare în care legile fizicii nu mai funcționează și în care nu se mai pot face predicții pe baza acestor legi¹, fapt recunoscut și de Einstein, în *Kosmologische Betrachtungen*². În acest sens trebuie înțeleasă și afirmația filosofului român, ca referindu-se la o astfel de situație.

Am văzut că dificultățile ce se ivesc în cazul încercărilor de a fundamenta principial fizica apar în condițiile în care din principiul entropiei decurge ideea ireversibilității fenomenelor.

În acest punct, consideră Al. Bogza, se impune „un nou criticism filosofic”, întrucât știința, pentru a evita dificultățile pomenite, trebuie să recurgă la ideea reversibilității, iar în cazul acesta ea trebuie să-și găsească un fundament filosofic, la antipodul celui kantian.³

Pe această bază, filosoful român încearcă să construiască modelul unui Univers reversibil, care să poată conduce la evitarea perspectivei „morții termice”, model ce anticipează într-un mod surprinzător ipoteza *big bang* – *big crunch* și a Universului în expansiune. Pentru a realiza acest lucru însă, este nevoie să se instituie o nouă logică, o logică dialectico-speculativă, aptă de a fundamenta principial modelul amintit. Aceasta va fi Logica pentadică a Realismului critic.

¹ Cf. S. W. Hawking, *Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre*, București, Editura Humanitas, 1995, pp. 180-181.

² Vide J. Merleau-Ponty, *Cosmologia secolului XX*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, pp. 44-48.

³ Al. Bogza, *op. cit.*, fila 431.

2. Logica Realismului critic

2.1. Considerațiuni generale

După cum am arătat mai înainte, Al. Bogza pornește de la constatarea unor dificultăți principiale apărute la nivelul fizicii teoretice, adică al realității înțeleasă ca teorie referitoare la existență. Pentru a putea fi soluționate aceste probleme, trebuie operată o intervenție la nivelul teoriei gândirii, adică al logicii.

În urma acesteia, logica trebuie să devină aptă de a explica modul cum poate fi gândit la nivelul principiilor generale modelul unui Univers care să admită reversibilitatea fenomenelor, precum și de a fundamenta un discurs coerent despre anumite situații speciale, situații limită – singularitățile – care reprezintă Transcendența spațio-temporală.

Luând în discuție problema reversibilității fenomenelor, filosoful român consideră că ea poate fi clarificată printr-o discuție asupra principiului cauzalității, întrucât relația dintre cauză și efect este aceea care determină sensul în care se produc fenomenele. În acest sens, Bogza propune o abordare originală a cauzalității, din perspectiva necesității logice, considerând că „între două fenomene există un raport cauzal atunci când avem succesiune necesară între două concepte – corespunzătoare celor două fenomene – al căror raport logic este cel al contradicției”¹ Însă această succesiune necesară între cele două concepte contradictorii A și Non-A nu poate fi justificată în baza principiilor logicii clasice în care, arată Bogza, necesitatea se reduce la necesitatea judecăților analitice.

De aceea, consideră autorul Realismului critic, Kant a avut dreptate introducând un nou tip de necesitate, și anume aceea a judecăților sintetice a priori. Dacă însă acceptăm ideile kantiene, am văzut că ajungem la dificultăți atât în interiorul fizicii, cât și la contradicții între aceasta și temeiul ei filosofic, precum și la formulări contradictorii de genul antinomiilor și idealizărilor, caracteristice cosmologiei raționale, pe care însuși Kant le respinge. Aceasta întrucât, conform principiilor intelectului pur, expuse în logica transcendentală a lui Kant, lanțul cauzal este ireversibil, „căci un fenomen nu se întoarce de la momentul următor la cel precedent” ci, „dimpotrivă, de la un timp dat, progresia la un alt timp următor este necesar determinată.”²

În concluzie, nici logica clasică, nici aceea transcendentală nu pot fundamenta principal conceptul de cauzalitate, așa cum este el formulat de

¹ *Ibidem*, fila 423.

² I. Kant, *op. cit.*, pp. 211-212.

filosoful român, concept care este singurul apt de a justifica modelul unui Univers reversibil, deci de a evita perspectiva „morții termice”.

Întrucât, deci, logica Realismului critic nu poate fi fundamentată în mod exclusiv pe principiile logicii clasice și, pe de altă parte, ea se referă la procesualități și totalități de maximă generalitate – urmărind să construiască un model al devenirii Universului – și încearcă să furnizeze principiile unui discurs despre situații ce reprezintă Transcendența spațio-temporală, urmează că ea trebuie cu necesitate să aibă un caracter dialectico-speculativ.

Orice logică speculativă are la bază categoriile, concepte de maximă generalitate. În cazul logicii Realismului critic, conceptul central este acela de real pur, cu corelativul său, opoziția pură. Conceptul de real pur are la bază o interpretare originală a modului cum este afectată sensibilitatea, bazată, după cum observă Noica, pe „o constatare aproape la îndemâna oricui, și totuși surprinzătoare, aceea că încetarea senzației este și ea o senzație”¹. Kant consideră că această afectare a sensibilității are la bază numai acțiunea asupra simțurilor a „lucrului-în-sine-pentru-noi” și prin aceasta separă sensibilitatea de intelect, care nu este supus în mod direct acestei acțiuni. După părerea lui Al. Bogza, însă, sensibilitatea este afectată și de încetarea acțiunii obiectului asupra simțurilor, care ar determina o nouă senzație. Și dacă perceperea unei acțiuni a obiectului înseamnă principal perceperea unei opoziții (între subiect și obiect), atunci încetarea ei înseamnă încetarea perceperei acestei opoziții. În acest punct, procedând la ceea ce Kant ar considera o idealizare, filosoful român introduce noțiunea de real pur, care denumește lipsa absolută a oricărei opoziții, concepută de către gândire printr-o absolutizare a lipsei relative de opoziție pe care o percepe sensibilitatea.²

Conceptul corelativ al realului pur este opoziția pură, opoziția absolută, între ele găsindu-se un raport de contrarietate dialectică, de antilogie, care la Al. Bogza poartă numele de raport de antipolaritate. Dacă ar fi să le încadrăm într-o schemă categorială, aceste concepte ar sta pentru ceea ce numim transcendență, ceea ce e dincolo de existență, de natură. Existența este denumită prin sinteza acestor două concepte antipolare, opoziția în sânul realului, concept denumit de Bogza „interpolar”.

Utilizând aceste concepte, filosoful român prezintă, în partea introductivă a logicii sale, o teorie a mișcării în care, în baza ideii că mișcarea în genere

¹ C. Noica, *Cuvânt înainte*, în Al. Bogza, *Realismul critic*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. XVII.

² Vide Al. Surdu, *O replică la filosofia lui Kant*, în „Academica”, I, nr. 6, 1991, p. 14.

presupune învingerea unei forțe care i se opune, deci a unei opoziții, concluzionează că originea mișcării trebuie să fie eliminarea sau lipsa opoziției. Pe această cale, Bogza elimină „contradicția” dintre mișcarea mecanică (ce se produce la nivelul existenței, prin eliminarea unei opoziții) și mișcarea spontană, dialectică (momentul inițial al devenirii universale, înțeles ca moment al creațiunii *ex nihilo* a Universului), ce își are „primul motor” în realul pur. Aceasta, deoarece acolo unde nu există opoziție (în realul pur), producerea mișcării are loc în mod spontan. În acest fel, consideră Bogza, diferența esențială dintre cauzalitatea mecanică (ce ține de fizică și implică ireversibilitatea fenomenelor) și „cauzalitatea prin spontaneitate” (care aparține domeniului metafizicii) dispare, ca și „hotarul dintre fizic și metafizic”¹, astfel că devine posibilă construirea unui model reversibil al devenirii universale. Vom reveni însă asupra acestor chestiuni pe măsură ce vom prezenta principiile, conceptele și judecățile logicii Realismului critic, a căror cunoaștere este necesară pentru o mai bună înțelegere a lor.

2.2. Principiile logicii Realismului critic

Dorind să-și construiască logica sa în vederea unei extinderi a necesității logice față de aceea fundamentată de logica clasică, Al. Bogza a enunțat două noi principii logice, și anume: a) principiul echivalenței sau al corespondenței reciproce și b) principiul „producțiunii”.

Mai există însă un principiu, de o importanță metodologică deosebită, care nu este formulat în mod explicit alături de cele două amintite mai înainte, ci doar în contextul considerațiilor pe care autorul Realismului critic le face, privitor la raportul dintre existență și cunoaștere, „între *veritas essendi* și *veritas cognoscendi*”². Acest principiu, pe care l-am denumi al identității dintre gândire și obiectul său, afirmă că „ceea ce pentru gândire există cu necesitate necondiționată, corespunde unui lucru ce el însuși există cu aceeași necesitate; iar ceea ce gândim ca existând cu necesitate, dacă există anumite condițiuni, există și în afară de gândirea noastră în mod necesar, dar în condițiile prevăzute de legile Naturii”³. Acest principiu apropie concepția lui Al. Bogza de ideea hegeliană a identității dintre ceea ce este real și ceea ce este rațional și face din logică, din teoria gândirii, temeiul întregului demers al Realismului critic. În virtutea acestui principiu și pe baza logicii dialectico-speculative, capătă îndreptățire construirea

¹ Al. Bogza, *op. cit.*, fila 519.

² Al. Bogza, *op. cit.*, fila 503.

³ *Loc. cit.*

unui model dialectic al devenirii Naturii, adică a Existenței, conform unei scheme de tip logico-speculativ.

Revenind la cele două principii enunțate de Al. Bogza, vom examina modul în care ele soluționează problema necesității cauzale și a necesității logice.

2.2.1. Principiul echivalenței sau al corespondenței reciproce

Acest principiu are următoarea formulare: „obiectul A poate fi privit din diferite puncte de vedere, diferitele concepte ce rezultă [...] sunt în raport de corespondență reciprocă sau echivalență”¹.

Extinderea necesității logice, pe care o are în vedere aici filosoful român, derivă din faptul că principiul echivalenței este dedus din principiul identității $A=A$ și, ca urmare, necesitatea principiului identității implică necesitatea principiului echivalenței. Raportul dintre conceptele aflate în raport de corespondență reciprocă va fi, deci, unul „necesar”.

Consecința imediată a formulării acestui principiu este faptul că între conceptele între care în general se consideră că există un raport de implicație există, de fapt, unul de echivalență. Ca urmare, raportul cauzal dintre fenomenele ce corespund acestor concepte este, de fapt, unul de echivalență sau de corespondență reciprocă necesară. Acest fapt conduce la „o restrângere a principiului cauzalității”².

Al. Bogza exemplifică cele afirmate anterior cu un caz preluat tot din fizică. Dacă considerăm propozițiile: „Ciocnirea moleculelor produce căldură” și „Căldura produce dilatare”, prima impresie este că avem de-a face cu judecăți sintetice – întrucât conceptul predicatului nu este implicat de acela al subiectului – și cu un raport cauzal.

În realitate, consideră filosoful român, cele trei concepte: „ciocnirea moleculelor”, „căldură” și „dilatare” reprezintă de fapt rezultate ale considerării unuia și aceluiași obiect A din trei „puncte de vedere” diferite, respectiv ale „relației”, „simțului termic” și „cantității”, dintre care primul și al treilea sunt de natură logică, iar cel de-al doilea, de natură psihologică. Există, deci, un raport de echivalență, iar nu unul de tip cauzal între fenomenele corespunzătoare conceptelor amintite, de unde rezultă acea restrângere a cauzalității, de care vorbeam mai înainte.

¹ *Ibidem*, fila 450.

² *Loc. cit.*

2.2.2. Principiul producțiunii

Acest al doilea principiu ar avea următoarea formulare: „Non-A produce în mod necesar pe A”¹. Spre exemplu materia (A) este produsă cu necesitate de către imaterial (Non-A). Cuprinzând și procesul „creațiunii spontane”, necesitatea cauzală s-ar extinde de această dată și, mai mult decât atât, ar deveni mai puternică, întrucât este fundamentată pe necesitatea logică, adică pe necesitatea principiului producțiunii.

În fapt, este vorba aici de o reluare a concepției lui Heraclit, după care există o succesiune a contrariilor, care se nasc unul din celălalt² și a argumentului platonician „al potrivnicilor”, ce afirmă că „este o necesitate potrivit căreia toate câte au potrivnice, de nicăieri aiurea nu se pot naște, decât din propriul lor contrariu”³.

Autorul Realismului critic consideră că la cei doi gânditori greci nu este vorba de o relație de producere cauzală între Non-A și A, ci numai de una de succesiune, care e pe deplin justificată, întrucât „un lucru nu se poate naște decât din contrariul său, deoarece altfel ar urma că se naște din sine însuși, ceea ce ar însemna că acel lucru exista înainte de a se fi născut”⁴. În schimb, consideră filosoful român, principiul producerii ar face ca această relație de producere să fie necesară, afirmație care rămâne însă neargumentată. Aceasta întrucât principiul însuși, în calitatea sa de principiu al unei logici speculative, nu este demonstrat, ci doar postulat și susținut prin exemple, cum ar fi argumentul producerii mișcării, expus mai înainte, care găsește sursa producerii necesare a mișcării în ne-mișcare, *id est* lipsa opoziției, realul pur.

2.3. Categoriile și conceptele logicii Realismului critic

2.3.1. Categoriile și ideea de sistem de categorii

Consecvent intenției sale de a-și construi teoria prin raportare la criticismul kantian, Al. Bogza abordează și problema conceptelor în aceeași manieră. Pornind de la constatarea că în Critica rațiunii pure nu există o distincție între concepte și categorii, filosoful român definește conceptul pe baza operării prealabile a unei astfel de distincții. În acest sens, „categoria este punctul de vedere din care gândirea

¹ *Ibidem*, fila 452.

² Cf. Heraclit, fragm. 8, 10, 51, 126, trad. rom. de I. Banu, în I. Banu, *Heraclit din Efes*, București, Editura Științifică, 1963, pp. 247-284.

³ Platon, *Phaidon*, 71e, trad. rom. de Cezar Papacostea, București, Editura IRI, 1996.

⁴ Al. Bogza, *op. cit.*, fila 438.

privește o senzație (percepțiune), respectiv obiectul senzației, pe când conceptul este ceea ce rezultă din aplicarea unei categorii asupra obiectului senzației”¹.

Avem deci, de o parte ceea ce există, ceea ce e în afara gândirii, diversul senzorial și de cealaltă parte categoria care, singură, aparține gândirii, ca formă pură a acesteia. Despre ceea ce stă în fața gândirii, Bogza consideră că nu se poate spune decât că e „ceva”, căruia nu i se poate da nici o altă determinare, întrucât aceasta ar presupune deja apelul la un punct de vedere al gândirii. Cu toate acestea, nu este ceva care să aibă un statut noumenal, odată ce se află în domeniul experienței posibile, în raza de acțiune a sensibilității. Categoriile sunt deci puncte de vedere ale gândirii, fiind în număr de patru: cantitate, calitate, relație și modalitate și corespund la ceea ce Kant numise clase de concepte sau de categorii.²

Prin sinteza între ceea ce în senzație corespunde obiectului și categoriei, care aparține gândirii, se naște conceptul, care este deci un rezultat, un produs. În timp ce categoriile logicii Realismului critic au un statut asemănător în parte conceptelor kantiene (sunt pure, însă nu apriorice, după cum vom arăta în continuare), conceptele sale se aseamănă cu conceptul concret hegelian, care este tot un produs, ce are un caracter sintetic, întrucât păstrează în sine generalul, dar și determinațiile, individualul.

Referindu-se la conceptele pure, rezultate ale deducției transcendente kantiene, filosoful român consideră că acestea sunt prezentate sub o formă nesistematică, deși Kant și-a exprimat în mod repetat tocmai intenția de a le deduce sistematic. Aceasta, deoarece „elementele unui sistem trebuie să depindă reciproc unele de altele”³, pe când în cazul conceptelor din Critica rațiunii pure nu există o relație între conceptele ce aparțin unor clase diferite, chiar dacă ele ocupă locuri cu același număr de ordine în interiorul claselor respective. Mai mult decât atât, după Al. Bogza, există, în anumite cazuri, chiar raporturi de contradicție între astfel de concepte, cum ar fi între negație și existență, concepte care ocupă locul al doilea, respectiv în clasele calității și modalității.

Se poate admite totuși că există o legătură între conceptele care formează o clasă, deci o conexiune „internă”, în conformitate cu afirmația kantiană după care „a treia categorie rezultă în fiecare clasă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi”⁴. Se poate găsi, deci, o relație între părțile sistemului, dar numai „pe verticală”, nu și „pe orizontală”, cum se exprimă Al. Bogza. Existența acestei relații se datorează

¹ *Ibidem*, fila 454.

² Cf. I. Kant, *op. cit.*, p. 113.

³ Al. Bogza, *op. cit.*, fila 460.

⁴ I. Kant, *loc. cit.*

faptului că deducția kantiană pornește de la cele trei momente ale gândirii în judecată, mai precis de la momentele intelectului în judecată.¹ Este, deci, o consecință a analizării funcției logice a intelectului. Dar numai în baza unei logici a intelectului nu se poate gândi speculativ, nu se poate gândi devenirea universală. Faptul acesta a fost sesizat și de către filosoful român, care consideră că „cele trei momente ale intelectului în judecată nu sunt adecvate momentelor unei deveniri a naturii” și, de aceea, „logica lui Kant nu poate prinde ceea ce în natură e devenire”², dar nici ceea ce e devenire în spirit căci, după Al. Bogza, legile devenirii naturii și cele ale evoluției spiritului sunt aceleași.

Kant a procedat la analiza unei facultăți a gândirii, care e intelectul, deoarece a considerat că astfel va obține un tabel complet al categoriilor, care să epuizeze tot domeniul intelectului pur și să aibă o formă sistematică. De cealaltă parte, Al. Bogza consideră că sistemul conceptelor trebuie să fie „reflectarea în mintea omenească a însuși sistemului cosmic”³. Ca urmare, la fel cum în planul existenței, un fenomen este cauza altui fenomen, deci îl produce, tot astfel și în planul gândirii, „un concept trebuie să producă pe altul”⁴, deci de data aceasta relația „internă” dintre conceptele care aparțin unei categorii va fi dată de legătura necesară determinată de principiul producției, enunțat mai înainte.

În urma celor prezentate anterior, este evident că, pentru a obține un sistem al conceptelor logicii Realismului critic, este nevoie să se procedeze altfel decât a făcut-o Kant. Ca urmare, filosoful român începe prin a reconsidera ordinea celor patru categorii, punând pe primul loc categoria relațiunii. Aceasta, din mai multe motive: În primul rând pentru că „cele două concepte fundamentale [...], opoziția și non-opoziția aparțin categoriei relațiunii”⁵. În al doilea rând, spre a evita să-și întemeieze doctrina pe principii matematice, cum consideră că a făcut-o Kant, odată ce a așezat pe primul loc categoria cantității. În opoziție cu filosoful german, Al. Bogza a dorit să își structureze discursul „pe solide baze psihologice”⁶, și cum, cum, pentru autorul Realismului critic, fundamentul vieții psihice este „perceperea unor creșteri și descreșteri ale opoziției”⁷, iar opoziția este un concept ce aparține categoriei relației, se ivește încă un motiv pentru a acorda întâietate acesteia.

¹ *Ibidem*, p. 104.

² Al. Bogza, *op. cit.*, fila 462.

³ *Ibidem*, fila 463.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Ibidem*, fila 465.

⁶ *Ibidem*, fila 464.

⁷ *Ibidem*, fila 463.

Trebuie, totuși, să subliniem că Realismul critic nu reprezintă, cu toate acestea, o concepție psihologistă, pentru faptul că, în măsura în care este fundamentat psihologic, în aceeași măsură se întemeiază și pe biologie, pe fizică sau pe logică. „De la orice punct al acestui circuit se poate pleca în explicarea lumii”¹, afirmă filosoful român, odată ce legile ce guvernează fiecare dintre aceste domenii sunt în același timp legi ale devenirii Universului și ale evoluției Spiritului, legi cu aceeași formă, dar aplicate la sfere între care există o diferență „de scară”². Vom reveni asupra acestei chestiuni mai pe larg după ce vom expune modelul dialectic al devenirii universale în viziunea Realismului critic.

În ceea ce privește ordinea celorlalte categorii, Bogza rămâne consecvent poziției adoptate și determină această ordine conform unor criterii genetice, respectiv în funcție de „ordinea cronologică în care diferitele categorii apar în mintea noastră”³. Într-adevăr, primul act al conștiinței de sine este perceperea unei unei opoziții între eu și lume, iar opoziția aparține categoriei relației, aflată, prin urmare, pe primul loc. Urmează conștientizarea distincției dintre unitate și multiplicitate, dintre parte și tot, care presupune categoria cantității. Un grad mai înalt de dezvoltare a gândirii presupune operarea cu noțiuni cum sunt cele de realitate și materie, care aparțin calității, iar conceptele din categoria modalității, cum ar fi posibilitatea sau necesitatea, implică o reflecție matură și profundă, o elevație deosebită a gândirii, și de aceea sunt ultimele care se nasc în conștiință. Se observă de aici că, pentru filosoful român, nu numai conceptele sunt niște produse, care se nasc – se constituie prin sinteza dintre diversul senzorial și categorii – dar nici categoriile, ca forme pure ale gândirii, nu sunt a priori, ci apar pe măsură ce individul uman evoluează. În acest punct, experiența dă dreptate mai degrabă autorului Realismului critic, decât lui Kant, care consideră formele a priori ca înnăscute. Pe de altă parte, adoptarea acestui criteriu, ce ține de psihologia genetică conduce la ivirea unor dificultăți insurmontabile, pe care filosoful român pare să nu le sesizeze. Mai întâi, dacă aceste categorii nu sunt înnăscute, ci apar pe măsură ce individul evoluează, nu mai avem nici o garanție că ele se vor regăsi în intelectul fiecărui individ. Problematică este mai ales apariția acelor care presupun grade speciale de elevație spirituală. Ating toți indivizii aceste grade? Experiența tinde să ne convingă că nu toți oamenii ating

¹ *Ibidem*, fila 464.

² *Vide* Al. Bogza, *Evoluția spiritului omenesc. Introducere*, ediție selectivă de Al. Surdu, în „Academica”, I, nr. 8, 1991, p. 21.

³ Al. Bogza, *Realismul critic*, Mss., fila 465.

aceste stadii, și atunci, mai putem vorbi de o „conștiință umană în genere”? În al doilea rând, Bogza afirmase că aceste categorii sunt pure, și că, prin aplicarea lor asupra diversului senzorial, obținem conceptele. De exemplu, aplicând categoria de cantitate, obținem conceptele de unitate sau pluralitate. Pe de altă parte însă, „criteriul genetic” ne spune că această categorie apare după ce „individul face distincția între «unu» și «mai mulți»”¹, adică între unitate și pluralitate. De aici rezultă că individul gândește unitatea și pluralitatea mai înainte de a deține categoria cantității (deși ele sunt concepte care, după cum se afirmase mai înainte, se nasc prin aplicarea acestei categorii), dar și că această categorie (ca și celelalte), presupune niște achiziții empirice ale individului (deci nu mai este nici măcar pură, cum se susținuse anterior).

Dincolo de aceste dificultăți, „principiul genetic” instituie o ordine a categoriilor diferită de aceea kantiană: 1. relație, 2. cantitate, 3. calitate și 4. modalitate. În continuare, vom prezenta conceptele ce aparțin fiecărei categorii.

2.3.1. Conceptele logicii Realismului critic

Întrucât în ceea ce a numit „deducerea conceptelor logicii Realismului critic”, autorul nu a operat o deducție de felul celei kantiene, adică prin analiza gândirii înseși, și totuși consideră că a obținut un tablou al conceptelor sistematic și complet, este necesar să fie prezentate fundamentele pe care se sprijină această operație. Aceste fundamente sunt tocmai principiile logicii Realismului critic.

Conform principiului pe care l-am denumit „al identității dintre gândire și obiectul său”, Al. Bogza afirmă existența unei „corespondențe între conceptele (logicii Realismului critic –n.n., S.B.) și momentele devenirii universale”². Aceasta înseamnă că elementele gândirii omenești trebuie deduse „în conformitate cu mecanismul cosmic”³. În acest moment apare cu evidență o dificultate care a pus probleme filosofului român de-a lungul întregii sale lucrări, și asupra căreia cititorul este prevenit încă din Introducere: este vorba de un etern conflict între metoda de expunere folosită într-o lucrare filosofică și ceea ce Al. Bogza numește „intuiția filosofică”, adică revelația fundamentală a filosofului, rezultat al exercitării facultății speculative a gândirii.⁴ Ceea ce apare prin revelație ca un tot,

¹ *Loc. cit.*

² *Ibidem*, fila 471.

³ *Loc. cit.*

⁴ *Vide op. cit.*, filele 5-43. *Introducerea* este inedită, nefiind publicat decât un rezumat al autorului. Cf. Al. Bogza, *Realismul critic*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, pp. 2-4.

metoda trebuie să despartă, spre a putea expune, iar această despărțire este, de cele mai multe ori, în defavoarea ideii prezentate. Acest lucru se întâmplă și în cazul de față, în care, pentru a deduce elementele gândirii, trebuie să se facă apel la corespondența lor cu momentele evoluției universale, ca și cum, pentru a descrie și înțelege mecanismul acesteia, n-ar fi nevoie de o expunere prealabilă a elementelor gândirii. Trebuie să arătăm că de această dificultate, generată de faptul că elementele logicii nu pot fi explicate decât prin corespondența lor cu momentele devenirii universale, ne-am lovit de mai multe ori pe parcursul acestei încercări de introducere în logica lui Al. Bogza. Este și cazul conceptelor, pe care le vom prezenta, doar, în această secțiune, urmând să le explicăm abia după ce modelul devenirii va fi expus; de asemenea, o categorie specială de concepte, „conceptele hibride”, nu pot fi prezentate decât după ce au fost descrise judecățile, căci, după cum le concepe filosoful român, aceste concepte sunt produse de niște erori de judecare. Am căutat mereu o soluție de compromis, ținând cont de fiecare dată de scopul pe care ni l-am propus, acela de a oferi o expunere sistematică a logicii Realismului critic. De altfel, aceasta este și problema cea mai acută pe care o ridică această lucrare: absența unei sistematizări riguroase a discursului, care face ca expunerea să devină adesea circulară, explicând unele probleme prin apelul la noțiuni ce pot fi înțelese abia prin clarificarea acestor probleme. Această circularitate este consecința convingerii lui Al. Bogza conform căreia soluția reală a conflictului dintre revelația filosofică și metoda de expunere a ei nu poate fi găsită la nivelul discursului, ci presupune apelul la spiritul celui care urmărește expunerea, care ar avea posibilitatea de a reface drumul invers, de la text la idee, având „facultatea de a reuni într-un tot armonic ceea ce metoda a divizat arbitrar”¹. Această dificultate, Kant a soluționat-o prin recursul la analitica gândirii pure, ne mai având nevoie să facă apel la nimic altceva, însă, după cum am văzut, Al. Bogza își asumă riscul de a proceda în alt mod.

Revenind la problema în discuție, un alt principiu al „deducerii conceptelor” este cel al echivalenței sau al corespondenței reciproce, care determină existența unei corespondențe – deci a unei legături ce asigură aspectul sistematic al tabeli conceptelor – între conceptele ce ocupă locuri analoge în fiecare dintre cele patru categorii. Aceasta deoarece aceste serii de câte patru concepte, fiecare aparținând unei categorii, sunt rezultate ale aplicării fiecăreia dintre categorii asupra aceluiași material senzorial, asupra aceluiași obiect.

¹ Al. Bogza, *Realismul critic*, Mss., fila 471.

La rândul său, principiul „producțiunii” este cel care determină relația dintre conceptele ce aparțin aceleiași categorii. Aceasta este o legătură necesară, în sensul că, după Al. Bogza, fiecare concept este produs de către cel care-l precede și produce la rândul său pe cel care-l succede.

Conform Tablei generale a conceptelor Realismului critic¹, conceptele ce rezultă în urma aplicării acestor principii sunt:

- a) Ale categoriei relației: 1. non-opoziție, 2. opoziție progresivă, 3. opoziție maximă, 4. opoziție regresivă și 5. non-opoziție.
- b) Ale categoriei cantității: 1. unitate pură, 2. totalitate, 3. pluralitate pură, 4. totalitate și 5. unitate pură.
- c) Ale categoriei calității: 1. realul pur, 2. materia, 3. haosul, 4. materia și 5. realul pur.
- d) Ale categoriei modalității: 1. existența necesară necondiționată, 2. existență necesară condiționată și 3. existență necesară necondiționată.

Problemele pe care le pune prezentarea acestei Table a conceptelor sunt multiple: În ce fel corespund aceste concepte momentelor devenirii universale? De ce conceptele între care există raporturi de antipolaritate se găsesc pe locurile 1, 3 și 5, în loc să se afle doar la extremitățile schemei? De ce conceptele cu numerele 1 și 5 și în anumite cazuri și cele cu numerele 2 și 4 au același nume, deși Bogza afirmă că sunt diferite? De ce primele trei categorii conțin câte cinci concepte, iar ultima, cea a modalității, doar trei? Răspunsul la aceste întrebări, deci explicitarea efectivă a conceptelor nu poate fi formulat înainte de a prezenta și ultimele elemente ale logicii Realismului critic, judecățile.

Tot după ce vom fi clarificat problema judecăților, vom putea vorbi și despre o categorie specială de concepte, „conceptele hibride”, care se produc în urma unor erori săvârșite de mintea omenească în aplicarea principiilor logicii, de care am vorbit. Datorită acestora se formulează așa-numitele „false judecăți”, a căror consecință o reprezintă apariția conceptelor hibride, după cum vom vedea. În termeni kantieni, e vorba de un fel de „utilizare speculativă a gândirii”, doar că aici gândirea nu-și depășește domeniul de competență, ci își încalcă principiile, deși filosoful român nu explică satisfăcător modul în care se produc aceste erori și nici cauzele lor. De asemenea, pe lângă conceptele hibride, pot fi detectate și un tip special de concepte, numite astfel de către Bogza, dar care nu sunt produse prin aplicarea unei categorii asupra unui divers senzorial. Este cazul conceptelor de

¹ *Ibidem*, fila 505.

tipul aceluia de „căldură”, despre care am vorbit mai înainte și despre care gânditorul român afirmă că reprezintă rezultatul considerării unui obiect din punctul de vedere al „simțului termic”, adică dintr-un punct de vedere „psihologic” și nu logic. Despre aceste „concepte psihologice” nu se spune nimic, ele nefiind tratate în mod special, însă a considera că apariția lor nu este ilicită și că ele au o demnitate echivalentă cu acelea din Tabla conceptelor, cum implicit pare să considere Al. Bogza, conduce la dinamitarea din interior a întregii construcții. Aceasta, deoarece numărul conceptelor devine dintr-o dată indefinit, întrucât nu se precizează de câte astfel de „puncte de vedere psihologice”, care produc concepte, dispune conștiința individuală și nici nu sunt formulate nici un fel de principii de deducere. Din această perspectivă, tabela conceptelor apare ca incompletă și nici nu se întrevade vreo șansă ca ea să poată fi întregită. E de presupus, totuși, că intenția lui Bogza nu a fost de a considera că aceste concepte „psihologice” sunt echivalente cu cele logice, însă argumente precise în sprijinul acestei supoziții nu pot fi găsite în text.

2.4. Judecățile logicii Realismului critic

Având în vedere existența celor patru categorii de concepte, ne-am putea aștepta, având în vedere continua raportare a discursului Realismului critic la kantianism, să găsim în logica lui Al. Bogza patru tipuri de judecăți. Nu este vorba de loc de așa ceva, întrucât în clasificarea judecăților intervin aceleași principii care au fundamentat „deducerea judecăților”. Astfel, pe de o parte, principiul echivalenței va conduce la formularea unui tip specific de judecăți, denumite de autorul român „judecăți statice” sau „de echivalență”, iar pe de altă parte, principiul producerii dă naștere unui al doilea tip de judecăți, „judecățile dinamice” sau „de producțiune”. Distincția formală dintre ele este dată de utilizarea unor copule logice diferite.

2.4.1. Judecățile statice

Conform definiției formulate de filosoful român, judecățile statice sunt acele judecăți în care „legătura dintre conceptul subiectului și cel al predicatului se face prin verbul este”¹, părănd, deci, să fie vorba, pur și simplu, de judecăți asertorice. Pe de altă parte, după cum am arătat, aceste judecăți au la bază principiul echivalenței. Aceasta înseamnă că, în cazul judecăților statice, conceptele care

¹ *Ibidem*, fila 563.

reprezintă subiectul și respectiv predicatul sunt concepte „analoage”, cum le-am denumit noi, adică ocupă locuri cu același număr, în categorii diferite. De aici rezultă că în cazul judecății „X este Y”, conceptul X – subiectul – și conceptul Y – predicatul – sunt rezultatele considerării aceluiași obiect O din punctele de vedere ale unor categorii diferite.

Prin aceasta, consideră Al. Bogza, aceste judecăți sunt analitice, întrucât „verbul este afirmă identitatea între acestea [între X și Y – n.n., S.B.]”¹, identitate determinată de identitatea obiectului O cu el însuși. Pe de altă parte, ele sunt sintetice, deoarece există și o diferență între conceptele analoage X și Y, dată de distincția între categoriile din care aceste concepte fac parte, fiecare.

Ca urmare, formularea acestor judecăți este o operație logică denumită de autor „sinteză prin analiză”. Denumirea de „judecăți statice” trimite la faptul că ele nu pot conecta logic decât concepte analoage, concepte ce desemnează același obiect, sau același moment al devenirii, neputându-se referi la trecerea de la un moment la altul.

2.4.2. Judecățile dinamice

Acest al doilea tip de judecăți le cuprinde pe acelea în cazul cărora „legătura dintre conceptul subiectului și cel al predicatului se face prin verbul produce”². Este vorba de judecăți de forma „X produce Y”, în care cele două concepte nu mai sunt rezultate ale considerării aceluiași obiect, ci a unor obiecte diferite, din perspectiva categoriilor conștiinței. X și Y pot să aparțină aceleiași categorii, sau unor categorii diferite. Cu toate că Al. Bogza nu afirmă în mod explicit aceasta, este evident că aceste judecăți au la bază principiul producerii, „Non-A produce în mod necesar pe A”. În cazul în care X și Y sunt concepte ce aparțin aceleiași categorii, atunci X este non-A, iar Y este A. Dacă însă X și Y aparțin unor categorii diferite, atunci non-A, care este X, va fi echivalent, conform principiului echivalenței, cu non-Y, care produce pe Y. Deci X produce Y. Acest fapt se petrece însă numai dacă conceptele X și Y au numere de ordine succesive, la fel ca și non-A și A, întrucât acesta este singurul caz în care se aplică principiul producerii, și deci în care putem formula judecăți dinamice sau „de producțiune”.

Denumirea de judecăți dinamice, ca și aceea de „judecăți de devenire” derivă din faptul că ele fac legătura între concepte ce denumesc momente diferite, mai precis momente succesive ale devenirii. Așa fiind, aceste judecăți de

¹ *Ibidem*, fila 564.

² *Ibidem*, fila 565.

producere sunt cele care fac posibilă cosmologia Realismului critic, pe când judecățile statice, întrucât „restabilesc unitatea obiectivă în locul diversității subiective”, deci consideră unul și același obiect din puncte de vedere diferite, sunt, după Al. Bogza, premisele construirii unei teorii a obiectului, ontologia Realismului critic.

2.5. „Pseudo-elementele” Logicii Realismului critic

În calitate de elemente ale logicii Realismului critic, am enumerat principiile, categoriile, conceptele și judecățile și am constatat faptul că aplicarea corectă a principiilor conduce la constituirea celorlalte elemente. Am constatat de asemenea că, oarecum fără voia autorului, mai apar concepte cu un statut incert și problematic, pe care le-am denumit concepte psihologice. Alături de acestea, Bogza mai aduce în atenție „falsele judecăți” și „conceptele hibride”, pe care le-am denumit „pseudo-elemente”, deoarece ele apar în urma a ceea ce filosoful român denumesc „erori de logică”, adică în urma unor încălcări ale principiilor logicii Realismului critic, fiind deci niște elemente „ilicite”.

2.5.1. Judecățile false

Alături de judecățile statice și cele dinamice, Al. Bogza vorbește de alte două tipuri de judecăți, care se formulează în urma încălcării principiilor logicii Realismului critic. Acestea sunt „falsele judecăți”, împărțite, la rândul lor în statice și dinamice.

Falsele judecăți dinamice sunt rezultatul „greșitei substituiri a verbului produce în locul verbului este”¹. În această situație se săvârșește o încălcare a principiului „producțiunii”, care impune utilizarea verbului „a produce” pentru conectarea logică a două concepte cu numere de ordine succesive, aparținând aceleiași categorii sau unor categorii diferite. În urma acestei încălcări, sunt conectate în mod greșit, prin intermediul verbului „a produce”, concepte care au același număr de ordine, rezultând judecăți precum: „Non-opoziția produce unitatea singulară, realul pur și existența necesară necondiționată”² sau „lipsa de unitate produce haosul”³. Aceste judecăți abundă, consideră filosoful român, mai ales în limbajul comun, care scapă de sub controlul unei logici riguroase,

¹ *Ibidem*, fila 578.

² *Loc. cit.*

³ *Ibidem*, fila 589.

prezentându-ne drept succesiune cauzală ceea ce nu este decât o modificare a punctului de vedere din care gândirea consideră obiectul.

Cea de-a doua categorie de judecăți false cuprinde ceea ce Al. Bogza numește „falsele judecăți statice, sau falsele judecăți sintetice”. Ele se produc datorită nerespectării principiului echivalenței, în condițiile în care „anumite concepte, cu număr de ordine diferit, aparținând fie aceleiași categorii, fie unor categorii diferite, se leagă între ele prin verbul este, în loc de a fi legate prin verbul a produce”¹, fiind deci rezultate ale erorii contrarii celei care conduce la formularea de false judecăți dinamice. În urma acestei erori rezultă formulări precum „Realul pur este materie” sau „Dumnezeu este întins”, în loc de „Realul pur produce materia” și „Dumnezeu produce întinderea”.² Dacă în cazul unora dintre aceste judecăți, identificarea caracterului lor ilicit este relativ ușoară, dat fiind aspectul lor evident contradictoriu (ca în cazul judecății „Non opoziția este opoziție progresivă”), există altele a căror „demascare” este mai dificilă, ele producând „rătăcirii din care mintea zădarnic încearcă apoi să iasă”³.

O primă consecință a formulării de false judecăți statice este construirea așa numitelor „false concepte sintetice” (sau conceptele hibride).

2.5.2. Conceptele hibride

Am văzut că, alături de conceptele enumerate și ordonate de către Al. Bogza în Tabla conceptelor logicii Realismului critic, filosoful român mai întrebuințează și alte tipuri de concepte, al căror statut nu e tocmai clar. Între acestea sunt cele numite de noi „concepte psihologice”, ca și „conceptele mixte” (care „prin ceva țin de-o categorie, iar prin altceva țin de o altă categorie”⁴, cum este conceptul de opoziție în sânul realului, care ține de categoria relației, dar și de aceea a calității). Un caz aparte îl reprezintă, însă, conceptele hibride.

Conceptele hibride se constituie „prin sinteza simultană într-un singur concept a două ori mai multe concepte care, de fapt, corespund unor momente diferite ale devenirii universale”⁵. Ele provin din false judecăți statice, în care am văzut că verbul „a fi” leagă concepte care, după opinia filosofului român, denumesc momente succesive ale devenirii, deci concepte cu numere de ordine

¹ *Ibidem*, fila 591.

² *Loc. cit.*

³ *Ibidem*, fila 592.

⁴ *Ibidem*, fila 510.

⁵ *Ibidem*, fila 599.

diferite. Datorită unei utilizări repetate a acestor judecăți, mintea omenească ajunge finalmente să elimine copula logică (verbul „este”), și astfel se obțin aceste false concepte sintetice. De exemplu, din judecata statică falsă: „Timpul este dimensional” se obține conceptul hibrid de „timp cu o dimensiune”. Trebuie să precizăm că Al. Bogza face o distincție între timp și durată, ca și între spațiu și întindere. Spațiul și timpul sunt „adimensionale”, fiind echivalente ale realului pur, pe când întinderea și durata au caracter dimensional. Astfel, „timpul e numai firul de ață pe care se înșiră mărgelile”¹, care reprezintă momentele duratei, e deci principiul lor unificator, la fel cum este spațiul în raport cu întinderea. Așadar, concepte precum „timpul cu o dimensiune” sau „spațiul cu trei dimensiuni”, dar și altele, cum ar fi acela de „cauză inițială a lumii”, sunt concepte hibride și, deoarece se produc în urma unor încălcări ale principiilor logice, Bogza consideră că apariția lor reprezintă o dovadă a existenței libertății spiritului.² E vorba despre o așa numită „libertate cauzală” a spiritului, constând în capacitatea acestuia de a se sustrage legilor logicii. Este însă o libertate negativă, care conduce la erori, la fel cum „sterilă și neproductivă” va fi considerată și manifestarea ei în domeniul creației muzicale, acolo unde ea produce disonanțe și antinomii.

Cele mai cunoscute erori de gândire care se datorează conceptelor hibride sunt antinomiile kantiene. Astfel, antinomia întâia s-ar produce datorită conceptului de spațiu cu trei dimensiuni și de timp monodimensional, cea de-a doua, sintezei hibride dintre conceptele antipolare de „simplu” și „simple”, care poartă numerele de ordine 1 și 3 în categoria calității. A treia antinomie s-ar datora conceptului de „cauză inițială a lumii”, pe când ultima, conceptului de „Dumnezeu cu nelimitată extensiune în timp și durată”.³ În aceste condiții, filosoful român consideră că a rezolvat problema antinomiilor, de îndată ce e suficient ca mintea omenească să se abțină de la exercitarea „libertății” sale de a crea concepte hibride, pentru ca antinomiile să nu se mai producă. În fapt, la o mai atentă examinare, se poate observa că acele elemente numite de Al. Bogza „concepte hibride”, precum, de exemplu, cel de „cauză inițială a lumii” sunt analoage cu ceea ce Kant ar numi „idei ale rațiunii”. Astfel că filosoful român nu face decât să reia concepția kantiană, folosind, însă, o terminologie originală.

Încheiem astfel expunerea elementelor logici Realismului critic, fapt care face posibilă prezentarea modelului dialectic al devenirii universale – care e

¹ Al. Bogza, *Realismul critic*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 104.

² *Idem*, *Realismul critic*, Mss. filele 617sq.

³ *Ibidem*, filele 626sq.

totodată finalitatea lor, dar și o perspectivă din care ele pot fi mai bine explicate – așa cum este acesta constituit pe baza elementelor enumerate mai înainte.

3. Modelul dialectic al devenirii universale

Am arătat de la începutul acestui studiu introductiv că soluția pe care autorul Realismului critic o propune cu referire la criza fizicii – atât în ceea ce privește problemele sale interne, cât și fundamentele teoretice ale fizicii, formulate de criticismul kantian – constă în construirea unui alt model al devenirii universale, care să evite perspectiva finalistă asupra Universului, mai precis ipoteza „morții termice”. După aceasta, am văzut care sunt motivele pentru care la baza acestui model trebuie să se afle o logică de tip dialectico-speculativ, ale cărei elemente au fost prezentate în secțiunea precedentă. Prima și cea mai importantă aplicație a acestei logici o constituie deci construirea unui model al devenirii Universului.

Acest model poate fi mai ușor prezentat pornindu-se de la o concepție originală asupra mișcării, amintită mai înainte și pe care o vom prezenta acum mai pe larg, utilizând concepte din categoria relației.

Mișcarea, arată Al. Bogza, pentru a se produce, are nevoie de o forță care să învingă inerția și frecarea cu mediul, adică forțele ce i se opun. Aceste forțe pot fi înțelese ca fiind o formă a opoziției, deci mișcarea constă în învingerea acestei opoziții, printr-o forță suficient de mare. Însă această forță, pentru a exista, necesită o alta și așa mai departe, *ad infinitum*. Se ajunge astfel la o explicație de tipul „primului motor” aristotelic, explicație considerată de filosoful român ca neconvingătoare. Există, însă, o situație în care, pentru ca mișcarea să se producă, nu este nevoie să fie învinsă nici o opoziție, și acesta este cazul momentului imediat anterior începutului devenirii universale, momentul denumit de conceptul non-opoziției, analog realului pur. Întrucât aici nu există opoziție, acest moment devine origine și condiție a producerii spontane a mișcării. Însă mișcarea reprezintă, ea însăși, o opoziție, întrucât presupune trecerea de la o stare la alta. Deci, odată cu producerea mișcării se produce opoziție, ceea ce înseamnă că non-opoziția este suprimată. Cauza mișcării dispare, trebuie deci să înceteze și mișcarea. Încetând mișcarea, dispare opoziția și se revine la non-opoziție, sursă a unei noi mișcări. Există deci o succesiune de tip cauză – efect, ce presupune treceri spontane de la opoziție la non-opoziție și, cum mișcarea care începe spontan reprezintă însăși devenirea Universului, ar urma că acesta trece de la non-existență la existență, și de la aceasta înapoi la existență în perioade nedefinite scurte. Această succesiune de momente este comparată sugestiv de către Al.

Bogza cu modul în care funcționează mecanismul soneriei electrice.¹ Însă, arată filosoful român, nu acesta este cazul Universului așa cum îl cunoaștem noi, care nu trece instantaneu de la neant la existență, ca apoi să se aneantizeze imediat.

Pentru a rezolva această dificultate, adică pentru a explica faptul evident că Universul are o durată temporală, Bogza introduce noțiunea de inerție, care are aici un sens diferit față de acela pe care îl are în fizică, denumind „ceea ce face ca mișcarea să continue chiar și după ce cauza sa inițială – non-opoziția – a dispărut”² și în baza căreia mișcarea, respectiv devenirea Universului așa cum se petrece în realitate, poate fi justificată.

Această teorie a mișcării elimină ceea ce autorul Realismului critic denumește „presupusa prăpastie între cauzalitatea mecanică și cauzalitatea spontană”³, unificând cauzele care produc cele două tipuri de mișcare: mișcarea mecanică are drept cauză învingerea opoziției, iar mișcarea „spontană”, început al devenirii universale, se produce datorită absenței opoziției. După Al. Bogza, aceasta ar însemna „lărgirea conceptului de cauzalitate” despre care am mai vorbit.

Cea mai importantă consecință care decurge din teoria mișcării este însă depășirea contradicției dintre ideea ireversibilității și aceea a reversibilității fenomenelor, care permite evitarea perspectivei finaliste asupra Universului. Într-adevăr, ireversibilitatea presupune faptul că fenomenele se petrec întotdeauna unidirecțional, de la cauză la efect, conform principiului kantian al succesiunii în timp după legea cauzalității. În cazul de față, însă, se pleacă de la cauza mișcării (non-opoziția) spre efect (mișcarea și opoziția), care produce încetarea mișcării și apoi dispariția opoziției, adică reîntoarcerea de la efect la cauză, ceea ce înseamnă tocmai reversibilitate. Prin aceasta, principiul ireversibilității nu este negat, ci doar „depășit”, am spune noi, întrucât devenirea se petrece „fără ca natura să-și inverseze sensul în durată, menținându-se astfel un sens unic”⁴. Aceasta înseamnă că reîntoarcerea de la efect la cauză este, de fapt, tot o mișcare de la cauză la efect, căci efectul (opoziția) devine la rândul său cauză a încetării mișcării, respectiv a reapariției non-opoziției.

Prin urmare, mișcarea este reversibilă și se produce de-a lungul a două sensuri contrarii care se continuă unul pe celălalt: I. non-opoziție – producerea mișcării – opoziție și II. opoziție – încetarea mișcării – non-opoziție. Acest

¹ *Ibidem*, fila 437.

² *Ibidem*, fila 472.

³ *Ibidem*, fila 439.

⁴ *Loc. cit.*

mecanism funcționează pe baza a ceea ce Al. Bogza numește „cauzalitate prin reciprocitate”, conform căreia cei doi termeni antipolari, non-opoziția și opoziția pură „se cheamă unul pe altul, prin mijlocirea altor doi termeni intermediari, mișcarea și încetarea mișcării”¹.

Întrucât pentru filosoful român mișcarea nu e altceva decât o variație a gradului opoziției dintre două puncte, producerea mișcării este o progresie a opoziției, iar încetarea ei este o regresie a opoziției. Avem astfel o relație causală, sau una de producere succesivă între: 1. non-opoziție – 2. opoziția progresivă – 3. opoziție pură – 4. opoziție regresivă – 5. non-opoziție, adică între conceptele din categoria relației, legătură ce actualizează principiul producerii.

Conceptele nr 1 și nr. 5 sunt identice, în măsura în care denumesc același „obiect”, dar sunt diferite întrucât unul este început și cauză primă a mișcării, iar celălalt este efect și punct final al acesteia. De aceea, deși între aceste concepte filosoful român a pus semnul egalității, le găsim atât la începutul, cât și la sfârșitul enumerării.

Între non-opoziție și opoziția pură se găsește raportul de contrapunere dialectică, denumit de Al. Bogza raport de antipolaritate, deoarece aceste concepte desemnează polii transcendenți ai devenirii, conceptele numindu-se antipolare. Celelalte concepte, opoziția progresivă și opoziția regresivă, întrucât se găsesc între cele antipolare, fiind constituite ca sinteză a acestora, vor purta denumirea de concepte interpolate. Fiind rezultate ale acestei sinteze, conceptele antipolare amintesc de devenirea hegeliană, primul concept concret, sinteză de ființă și neființă. Însă ființa și neființa nu sunt, după Hegel, concepte autentice, ci doar simple abstracții goale operate de intelect (*Verstand*), reprezentări generale, întrucât nu conțin nici o determinație, pe când conceptele antipolare sunt, în acest sens, concrete, fiind sinteză a diversului senzorial și a categoriilor.

Aplicând principiul echivalenței, poate fi încercată o explicare a conceptelor din celelalte categorii.

Privind aceeași chestiune a mișcării din perspectiva cantității, rezultă că mișcarea, adică devenirea în manifestarea ei cea mai simplă, își are cauza în unitatea pură, unitatea lipsită de pluralitate, conceptul nr. 1. Aceasta produce totalitatea, ca rezultat al creșterii pluralității și de scădere a unității, conceptul nr. 2. De aici se trece la pluralitatea pură, lipsită complet de unitate, conceptul nr. 3 care, la rândul său produce totalitatea, de data aceasta ca rezultat al creșterii

¹ *Ibidem*, fila 440.

gradului unității și diminuare al aceluia al pluralității. Aceasta produce revenirea la unitatea pură, conceptul nr. 5=1. Totalitatea, în ambele sale accepțiuni, este concept interpolat, reprezentând, ca și la Kant, o sinteză de pluralitate și unitate, doar că aici această sinteză se constituie în decursul a două procese, respectiv de descreștere și creștere a gradului unității.

Dacă abordăm situația din punctul de vedere al calității, conceptele antipolare vor fi realul pur, denumit de Bogza „simplul”, „necompusul”, „imaterialul” și haosul, adică „simplele”, „descompusul”, „inframaterialul”. Aceste concepte care denumesc, după cum am mai spus, transcendența, delimitează domeniul conceptelor interpolate ce poartă nr. 2 și nr. 4, care denumesc materia ca sinteză de imaterial și inframaterial, în calitate de compus de real pur și haos. Există și aici, ca și în cazul totalității, două accepțiuni pe care le poate lua materia, după cum este rezultatul unui proces de treptată dezintegrare, de descompunere, deci un proces îndreptat dinspre realul pur înspre haos, ori al unui proces de recompunere, de reintegrare, orientat invers, către imaterial, către simplu. Aici se poate observa imediat că domeniul desemnat de conceptele interpolate este acela al existenței, delimitat de transcendențele antipolare.

Schema pentadică nu mai este atât de riguros respectată în ceea ce privește conceptele din categoria modalității care, toate, poartă numele de existență. Conceptele care ocupă primul și ultimul loc sunt denumite „existență necesară necondiționată”, iar celelalte, care ar trebui să poarte numerele 2, 3 și 4, reprezintă ceea ce Bogza numește „existență necesară condiționată”. Acest fapt se întâmplă deoarece filosoful român nu operează o distincție clară și riguroasă între transcendență și existență, astfel încât, pe de o parte, apar două specii de transcendență, iar pe de altă parte, una dintre ele este oarecum integrată existenței. Conceptul nr. 1 denumește (ca și cel cu nr. 5) o primă specie a acestei transcendențe, existența necesară necondiționată, denumită astfel întrucât este primul motor al devenirii, care nu presupune altceva dincolo de el. Conceptul care ar trebui să corespundă numărului 3, despre care am văzut că în celelalte categorii denumește polul opus al transcendenței, are aici un statut neclar, fiind considerat condiționat, întrucât ia naștere, ca și existența, pe parcursul devenirii, fiind în același timp un „pol” al acesteia, adică o cauză transcendentă a ei. Așa fiind, acest concept denumește atât o *natura naturans*, adică o cauză a devenirii (despre care se deduce că e transcendentă, dar în cele din urmă e integrată în existență), cât și o *natura naturata*, adică un aspect al „existenței condiționate”. Pe de altă parte, conceptul nr. 5, deși se afirmă că este identic cu conceptul nr. 1 (cauza primă), e

totuși diferit, căci, în calitate de ultimă verigă a lanțului devenirii, denumeste și el o *natura naturata*.

Prezentând și explicitând conceptele din cele patru categorii, am încercat, în măsura în care aspectul uneori obscur al textului logicii lui Bogza ne-a permis-o, să răspundem și la întrebările care am văzut că se ridică în urma prezentării Tablei conceptelor. Vom putea trece în continuare la expunerea modelului dialectic al devenirii universale, pe care filosoful român îl construiește folosindu-se de aceste concepte.

Așa cum o descrie Al. Bogza, devenirea universală se desfășoară de-a lungul unor cicluri care reproduc același model, asemenea unei mișcări de vibrație. Fiecare dintre aceste cicluri, la rândul lor, comportă două mișcări, una cu sens ascendent, cealaltă cu sens descendent, care reprezintă niște mișcări oscilatorii între cei doi poli ai devenirii, desemnați prin conceptele antipolare. Am văzut mai înainte care sunt aceste concepte.

Un ciclu al devenirii începe din polul superior și parcurge primul sens, cel descendent, care se încheie în polul inferior, după care urmează sensul ascendent, la sfârșitul căruia Universul revine la starea sa inițială, care devine origine a unei noi mișcări. Am văzut că lipsa opoziției este cauza inițială a mișcării, iar inerția este aceea care-i asigură durata.

Devenirea universală va urma o schemă dialectică pentadică, ale cărei momente sunt:

1. Non-opoziția = unitatea pură = realul pur = existența necesară necondiționată. Aici se găsește, după cum am văzut, originea și cauza primă a mișcării.

2. Opoziția progresivă = totalitatea = materia = existența necesară condiționată. Acesta este domeniul existenței, unde se constituie materia ca sinteză, ca totalitate, constituire de-a lungul căreia gradul unității și cel al simplității scad, pe când cel al pluralității și cel al diversității cresc.

3. Opoziția pură (maximă) = pluralitatea pură = haosul = existență necesară condiționată. În acest moment are loc o disociere completă a materiei, o dispariție totală a unității.

4. Opoziția regresivă = totalitatea = materia = existența necesară condiționată. Universul trece din nou la existență, este materie, totalitate, dar de data aceasta se află într-un proces în care gradul unității crește, iar cel al pluralității scade.

5=1. Non opoziția = unitatea pură = realul pur = existența necesară necondiționată. În acest moment, Universul revine la starea sa inițială, punct în care un ciclu al devenirii se închide, făcând astfel posibil începutul unui nou ciclu.

Pentru a putea înțelege modul cum funcționează această schemă dialectică pentadică al cărei rezultat este constituirea modelului devenirii universale expus mai înainte, vom încerca să vedem care sunt consecințele sale „interne”, adică modul cum ea se aplică în interiorul sistemului lui Al. Bogza.

4. Aplicațiile și semnificația logicii Realismului critic

Alături de revizuirile și reconsiderările unor idei kantiene, pe care le-am prezentat mai înainte și la care filosoful român procedează sprijinindu-se pe ceea ce am numit „pseudo-elementele” logicii sale, putem vorbi acum și despre aplicațiile elementelor propriu-zise în construirea a ceea ce se dorește a fi sistemul filosofic al Realismului critic. După cum arată și Al. Surdu, „pe baza acestor elemente logico-dialectice, Al. Bogza construiește sistemul care oferă: 1) un nou fundament filosofic al mecanicii universale, 2) bazele filosofice ale muzicii și 3) evoluția spiritului omenesc.”¹

4.1. Fundamentul teoretic al mecanicii universale

Am văzut mai înainte că marea dificultate a fizicii contemporane o reprezintă, după Al. Bogza, aceea a justificării ideii de reversibilitate a fenomenelor. În baza logicii sale, filosoful român reușește să construiască modelul unui univers reversibil, a cărui devenire, așa cum a fost expusă mai înainte, reprezintă, în concepția lui Bogza, o mișcare oscilatorie între cei doi poli transcendenți: realul pur și opoziția pură. Așa stând lucrurile, „sistemul mecanic al Universului, al cărui fundament filosofic îl constituie Realismul critic, este un mare sistem vibratoriu.”² Devenirea universală se desfășoară, după cum am văzut, de-a lungul a două sensuri contrarii, cel ascendent și cel descendent, iar fiecare dintre aceste două procese este, la rândul său „constituit dintr-o serie de oscilații”³. Avem de-a face, deci, cu un sistem mecanic universal, alcătuit din „sisteme mecanice parțiale”. Entitatea care descrie aceste sisteme este energia, care „constă în variația gradelor succesive ale opoziției

¹ Al. Surdu, *Contribuții românești în domeniul logicii în secolul XX*, București, Editura Fundației „România de Măine”, 1999, p. 195.

² Al. Bogza, *Realismul critic*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 232.

³ *Loc. cit.*

în sânul realului, fie în sensul creșterii, fie în cel al descreșterii”¹. Al. Bogza tratează conceptul de energie punându-l în relație cu cele de „căldură” și „materie”. Astfel, căldura și materia sunt concepte ce „corespund aceluiași obiect, care din punct de vedere al relației combinat cu al calității apare ca opoziție în sânul realului”². Energia nu ar fi decât o variație a gradelor acestei opoziții. Aplicând aici principiul echivalenței, filosoful român încearcă o abordare unitară a celor două concepte, care, chiar dacă este destul de hazardată, anticipează tendințele către formularea de „teorii unificate” din fizica contemporană. De altfel, Bogza consideră că oferă, prin teoria sa, un fundament filosofic ideii lui Gustave Le Bon, conform căreia „disociația materiei se manifestă ca energie”³. Aceasta, deoarece disociația materiei reprezintă o creștere a gradului opoziției, iar variația succesivă de grad a opoziției nu e altceva decât energia. Iarăși găsim aici o anticipare surprinzătoare, de îndată ce ideea menționată sugerează o idee einsteiniană, conform căreia o cantitate de masă poate fi transformată integral, în anumite condiții, în energie, conform formulei $E=mc^2$.

În aceste condiții, în cazul Universului considerat ca un întreg, energia sa este reprezentată de „variația unicului grad prezent al opoziției, de la zero la maximum și invers”⁴, pe când sistemele parțiale implică coexistența a două grade diferite ale opoziției din sânul realului. De exemplu, în cazul sistemului format de pământ și un corp care cade spre pământ de la o înălțime oarecare, avem de-a face cu două grade ale opoziției dintre cele două corpuri. Energia despre care e vorba aici este energia potențială inițială a corpului care cade. În termenii lui Bogza, energia sistemului parțial „consistă în micșorarea treptată a diferenței dintre aceste grade [ale opoziției – n.n., S.B.]”. În concluzie, energia Universului ar consta într-un fel de sumă absolută a tuturor energiilor sistemelor parțiale, ea fiind maximă în polul inferior și minimă în polul superior al devenirii, unde nu există opoziție.

Faptul că Universul este un sistem reversibil rezultă cel mai clar, după Al. Bogza, din modul cum este reinterpretat conceptul de entropie. Echivalată într-un mod destul de neclar cu energia („conceptul de entropie îmbinându-se în mod necesar cu acel al entropiei”⁵), entropia nu ar mai avea, așa cum susține termodinamica, un singur sens de variație. Dimpotrivă, după Al. Bogza, entropia variază de-a lungul ambelor sensuri ale devenirii universale, proporțional cu

¹ *Ibidem*, p. 201.

² *Ibidem*, p. 207.

³ *Ibidem*, p. 204.

⁴ *Ibidem*, p. 208.

⁵ *Ibidem*, p. 216.

gradele succesive ale opoziției: „în sensul descendent al devenirii, entropia variază [...] de la zero la maximum; pe când în sensul ascendent, [...] de la maximum la zero”¹. Astfel încât perspectiva „morții termice a Universului”, produsă de atingerea unui maxim de entropie, concomitent cu un minim de energie uniform distribuită, dispare, întrucât, afirmă filosoful român, atunci când entropia atinge nivelul maxim, ea va începe imediat să scadă, până când va ajunge nulă. Nu mai trebuie să evidențiem cât de mult se aseamănă acest model cu acela al ipotezei *Big-bang*, *Big crunch* și a Universului aflat în expansiune, urmată de o ipotetică contracție, propusă de cosmologia contemporană.

Această interpretare conduce, însă, și la unele erori, deoarece, în baza distincției dintre sistemele parțiale și sistemul mecanic al Universului, filosoful român consideră că se poate unifica macrofizica și microfizica, instituind un principiu de cauzalitate valabil în ambele domenii, care ar surmonta dificultățile produse de principiul de indeterminare (care elimină cauzalitatea din domeniul microfizic), ceea ce nu mai este deloc corect.

Oricum, aceste erori sunt puține și nu trebuie tratate cu prea multă asprime, întrucât ele vin din partea unui nespecialist, iar această parte a sistemului lui Bogza² nu este, afirmă dr. Victor George Veliculescu, „o expunere de fizică și nici de filosofia fizicii. Este un demers alegoric, folosind o terminologie de filosofia naturii care permite autorului unele reflecții proprii, interesante, asupra cosmologiei generale și care exemplifică concepția sa asupra realismului critic”³.

4.2. Logica Realismului critic – logica muzicii

Devenirea universală se desfășoară, consideră Al. Bogza, conform unor legi generale care, în funcție de domeniul la care se aplică, primesc diverse formulări particulare. Cea mai sugestivă formă concretă pe care o pot căpăta aceste legi generale ar fi, după filosoful român, legile armoniei muzicale. Așa fiind, „logica Realismului critic [...] este deopotrivă logica muzicii și logica Universului”, astfel că „trecând de la legile după care se înlănțuiesc funcțiunile armonice [...] dacă mărim scara la maximum, ajungem la legile evoluției Universului”⁴. Să vedem ce înseamnă aceasta.

¹ Loc. cit.

² Cartea a II-a, *Un nou fundament filosofic al mecanicii universale*. Vide *ibidem*, pp. 183-274.

³ *Ibidem*, p. 183, nota 1.

⁴ Vide Al. Bogza, *Evoluția spiritului omenesc. Introducere*, ed. selectivă de Al. Surdu în „Academica” I, nr. 8, 1991, p. 21.

Celor două sensuri ale devenirii, descendent și ascendent le corespund, în muzică, „două serii contrare de sunete – una descendentă, cealaltă ascendentă – numite armonice” care „nu sunt decât un aspect al celor două sensuri contrare ale devenirii”¹. Aceste serii de sunete se produc în cazul progresiei sau regresiei întinderii unei coarde ce produce prin vibrație sunete muzicale. Or, „atât variațiile lungimii coardei [...] cât și variațiile vibrațiilor sunt variații de grad ale opoziției în sânul realului”². Acest fapt justifică corespondența celor două serii ale armonicele cu cele două sensuri ale devenirii universale.

Mergând mai departe, Al. Bogza arată că, în practica muzicală, din toate elementele care alcătuiesc o serie de armonice, omul percepe doar câteva; simultaneizarea acestor elemente sub forma unor sinteze sonore, constituie acordurile. Faptul că din aceste sinteze fac parte un număr de sunete mai mare decât 2 face posibilă determinarea sensului seriei. Într-adevăr, „dacă intervine un al treilea element, sensul este determinat, sinteza celor trei constituind, în cazul seriei ascendente, un acord major, iar în cazul seriei descendente, un acord minor”³.

Momentele în care este percepută auditiv necesitatea inversării sensului seriei armonicele corespund percepției a ceea ce numim sensibile. Sensibila, în sensul pe care i-l dă filosoful român, mai larg decât cel obișnuit în teoria muzicală, este acel „element muzical care afirmă tendința către altul, acesta din urmă apărând în cazul acesta ca tonică”⁴. Acea sensibilă care aparține seriei ascendente – acordului major – va fi „sensibila superioară” (sau „expansivă”, cum o numește D. Cuclin în *Tratatul de estetică muzicală*), ea punând în evidență necesitatea trecerii la sensul descendent. Pe de altă parte, sensibilă aparținând seriei descendente – acordului minor – va fi „sensibila inferioară” (sau „depresivă”), ea „cerând” trecerea la sensul ascendent.

Legea fundamentală care determină inversarea sensului armonic este necesitatea rezolvării sensibilei pe tonică, conform căreia „sensibila trebuie să ducă la tonică”⁵, tonica fiind o stare de echilibru între cele două sensibile. Această lege reprezintă forma pe care o capătă aici principiul producerii.

Expus în termenii teoriei muzicale, modelul devenirii are ca prim termen (1) sensibilă expansivă, primul moment al sensului descendent, care trebuie să ducă la

¹ Al. Bogza, *Realismul critic*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, pp. 260-261.

² *Ibidem*, p. 263.

³ *Ibidem*, p. 266.

⁴ *Ibidem*, p. 268.

⁵ *Loc. cit.*

tonică (2). Aceasta conduce la (3) sensibilă depresivă, sensibilă ce determină inversarea sensului devenirii, adică trecerea la sensul ascendent, care continuă cu tonica (4), tonică ce duce din nou la (5–1) sensibilă expansivă.

Trebuie subliniat un fapt important, și anume acela că Al. Bogza nu deduce legile devenirii din legile armoniei muzicale, ci doar consideră că legile muzicii reprezintă cea mai bună exemplificare a principiilor devenirii. Numai pentru acest motiv, logica Realismului critic mai poartă și numele de „logica muzicii”.

În baza acestei logici, filosoful român face interesante considerațiuni de filosofia muzicii, deoarece el consideră că între muzică și filosofie există o relație deosebită: muzica aduce judecăților filosofice „profundimea intuițiilor” artistice, „dându-le sevă și conținut”, iar filosofia conferă principiilor teoretice ale muzicii „înălțimea punctului de vedere ce se găsește la baza judecăților dinamice, făcând ca aceste principii să coincidă cu principiile mecanismului universal.”¹

Dată fiind această corespondență între principiile logicii și cele ale muzicii, Al. Bogza ia în discuție câteva elemente ale teoriei muzicale: caracteristicile sunetului muzical, efectul psihologic al înălțurii acordurilor, consonanța, disonanța și antinomia tonală. Singura „nepotrivire” importantă dintre principiile compoziției și legile devenirii ar consta în „punctul de plecare”: dacă devenirea pleacă de la sensibilă expansivă, din polul superior, „devenirea muzicală pornește de la termenul interpolat, orientându-se alternativ către cei doi antipodi.”² Elementul generativ este, aici, tonica.

Urmând în continuare schema sa pentadică, Al. Bogza consideră că sunetul muzical are cinci proprietăți fundamentale: durata, înălțimea, intensitatea, timbrul și tonalitatea. Dacă, după cum observă Al. Surdu, „primele patru calități pot fi clasificate după cele patru grupe de categorii kantiene: cantitate – durată; calitate – înălțime; relație – intensitate; modalitate – timbru”³, cea de-a cincea nu poate fi cuprinsă de schema kantiană. A. Bogza adaugă, însă o a cincea categorie, „categoria muzicii”, care conține, de asemenea, cinci concepte, și care descrie devenirea universală în termenii armoniei muzicale⁴, după cum am arătat mai înainte.

În ceea ce privește aspectul psihologic al muzicii, Bogza se referă la corespondența dintre cele două tipuri de acorduri, cel minor și cel major și stările psihice. Astfel, acordului minor, care reprezintă seria descendentă a armonicelor

¹ *Ibidem*, p. 276.

² *Ibidem*, p. 293.

³ Al. Surdu, *Pentamorfza artei*, București, Editura Academiei, 1993, p. 62.

⁴ Al. Bogza, *op. cit.*, p. 272.

(adică o orientare către divers, către haos, către corporal) îi corespunde o stare psihică „mohorată”, de deprimare, căci marchează o „îndepărtare de la unitatea pură – care este principiul unificator al eului nostru individual”¹. Dimpotrivă, acordul major, reprezentantul seriei ascendente a armonicelor, are drept corespondent psihic o stare expansivă, „luminoasă”, de „tărie sufletească”, deoarece marchează o reîntoarcere către unitate, către polul superior al transcendenței.²

Am văzut că, dată fiind posibilitatea determinării sensului seriilor contrarii ale armonicelor, poate fi sesizată și necesitatea inversării sensului lor, necesitate „manifestată prin trebuința sensibilei – elementul 5 din seria respectivă a armonicelor – de-a orienta procesul armonic spre tonică”³. Dacă această necesitate, de inversare a sensului, este respectată, rezultă consonanța. Dimpotrivă, dacă seria continuă în același sens, dincolo de elementul final, acordul devine disonant. Bogza rectifică cele spuse de Schopenhauer despre consonanță și disonanță (anume că disonanța s-ar baza pe opoziția vibrațiilor, iar consonanța, pe coincidența acestora), spunând că gânditorul german are dreptate doar dacă prin vibrație nu înțelegem sunetul, ci „luăm noțiunea de vibrație într-un sens mai larg, în care cele două serii contrare ale armonicelor [...] constituie cele două procese contrare ale unei mișcări de vibrație.

În același context, „antinomia tonală” este diferită de disonanță (care e un contra-sens), ea rezultând din „faptul că unul și același element muzical [...], raportat la elementele înconjurătoare, indică în mod echivoc ambele sensuri contrare”, fiind, prin urmare, un „non-sens, un punct mort”⁴.

Existența acestor „erori”, disonanța și antinomia tonală ar demonstra, după Al. Bogza, existența libertății în domeniul muzical (cam la fel cum „pseudo-elementele” logicii demonstrează existența libertății gândirii), însă este vorba de o libertate sterilă, necreatoare.

Un tip special de libertate este cel care se leagă de condiția deosebită a gamei pentatonice. Astfel, toate aceste principii ale creației muzicale, enumerate mai înainte, sunt valabile, consideră Al. Bogza, numai pentru gama heptatonică, ce conține semitonurile mi-fa și si-do (gama constituită din sunetele corespunzătoare clapelor albe ale pianului). Aceasta deoarece „prezența celor

¹ *Ibidem*, p. 278.

² *Loc. cit.*

³ *Ibidem*, p. 321.

⁴ *Ibidem*, p. 323.

două semitonuri diatonice [...] imprimă sunetelor mi-fa și si-do, care reprezintă aceste semitonuri, funcțiile de sensibilă și tonică, [...] care, prin necesitatea sensibilei de-a se dezlega pe tonică, creează o logică a muzicii”¹. Dacă însă luăm în discuție gama pentatonică formată din sunetele: fa diez, sol diez, la diez, re diez (sunetele corespunzătoare clapelor negre ale pianului), se poate constata, afirmă filosoful român, că oricum ar fi combinate aceste sunete, chiar și în absența oricărei legi, nu se produc disonanțe. Prin urmare, această gamă nu este supusă necesității logice muzicale, fiind, consideră Bogza, o expresie a libertății care „se produce în afara necesității”², o libertate mai presus de natură, care este singura libertate autentică.

Alături de aceste considerațiuni teoretice, Al. Bogza întreprinde, pe baza lor, o descriere a evoluției formelor muzicale de-a lungul istoriei, evoluție care, consideră el, urmează aceleași legi ale înălțurii funcțiunilor armonice, deci urmează un sens descendent și unul ascendent. Primul sens, corespunzător seriei descendente a armonicelor, cuprinde: 1. muzica primitivă religioasă, 2. drama muzicală a Evului Mediu, 3. polifonia: motetul și madrigalul, 4. misterele și 5. opera. Celălalt sens, cel corespunzător acordului major, cuprinde, la rândul său: 1. cupletul, 2. suita, 3. sonata și simfonia ante-beethoveniană, 4. sonata beethoveniană și 5. drama muzicală wagneriană. În continuarea primei serii, Bogza așează și baletul modern, însă acesta este considerat „o disonanță produsă prin contra-sens descendent”³, deci o formă care nu se supune necesității legilor muzicale. Formele muzicale se înălțuie asemenea sunetelor, „cerându-se” una pe alta. „Diferența între armonia muzicală și evoluția formelor muzicale e o diferență de scară: ceea ce e dat în prima, e reprodus în a doua pe o scară mai întinsă [...] De unde urmează că formele muzicale, în evoluția lor, constituie o vastă armonie muzicală.”⁴ Forma cea mai elevată rămâne, după părerea muzicianului român, drama muzicală wagneriană, numită de el „tonica Wagner”.

4.3. Evoluția spiritului omenesc

Am văzut mai înainte că diferența dintre armonia muzicală și evoluția formelor muzicale nu e decât una „de scară”. După părerea lui Al. Bogza, devenirea Universului însuși, evoluția spiritului uman în genere, cu formele sale

¹ *Ibidem*, p. 377.

² *Ibidem*, p. 387.

³ *Ibidem*, p. 346.

⁴ Al. Bogza, *Evoluția spiritului omenesc. Introducere*, ed. selectivă de Al. Surdu, în „Academica” I, nr. 8, 1991, p. 21.

(între care și muzica), dar și devenirea spirituală a individului uman concret urmează aceleași legi și același model, pe care l-am prezentat în capitolul precedent. Omul în genere este creator în artă, știință, filosofie și religie, „domenii care se prezintă în raport de subordonare față de evoluția generală a spiritului omenesc”¹. Formele teoretice (știința, filosofia) sunt în raport de coordonare cu cele artistice și cu religia; toate acestea sunt în raport de subordonare față de evoluția spiritului uman în general. La rândul său, arată filosoful român, evoluția spiritului uman este „în raport de coordonare față de celelalte forme ale evoluției universale (biologică, fizică) și, dimpreună cu acestea, în raport de subordonare față de evoluția Universului însuși”². Rezultă că este vorba despre o ierarhie de domenii între care există o diferență „de scară”, dar a căror devenire este prescrisă de legi care au aceeași formă generală, și a căror cea mai bună exemplificare o constituie, cum s-a văzut, „legile după care se înlanțuiesc funcțiunile armonice”.

Pentru a putea vorbi despre evoluția spiritului uman, Al. Bogza încearcă mai întâi să clarifice problema raportului dintre materie și spirit. Fie din perspectivă statică, fie dinamică (raportul dintre evoluția materiei și evoluția spiritului), concluzia e una singură: atât materia, cât și spiritul reprezintă grade ale opoziției în sânul realului. Materia reprezintă un grad mai mare al acestei opoziții, iar spiritul un grad mai mic. Cu cât gradul e mai mic, cu atât spiritul e mai pur. S-ar putea spune că, în decursul sensului ascendent al devenirii, „în care materia evoluează de la un grad mai mare al opoziției, către unul mai mic, la un moment dat materia devine spirit”³. „Oscilațiile” materiei și ale spiritului nu sunt, însă, simultane, astfel că materia devine în întregime spirit numai atunci când întreg Universul și-a încheiat evoluția, și redevine Unitate pură.

Devenirea spiritului uman începe, conform modelului propus de Al. Bogza, cu o mișcare a spiritului care își are originea în unitatea pură (care e totuna cu divinitatea) și e îndreptată către diversitate, către pluralitate. În acest sens, evoluția spiritului uman e înțeleasă ca devenire istorică, ea începe, ca și la Mircea Eliade, cu desacralizarea primordială, cu căderea omului în timp, prin păcatul originar. Acest gest de „alterizare” a omului reprezintă sciziunea unității primordiale dintre uman și divin și începutul drumului către pluralitatea din ce în ce mai accentuată, ceea ce Bogza denumeste „mișcare descendentă”. Ea trebuie să fie urmată de o mișcare ascendentă, de reintegrare a unității, deci în termenii lui Eliade, de recuperare a

¹ *Loc. cit.*

² *Loc. cit.*

³ *Loc. cit.*

sacralului. În cadrul acestei mișcări oscilatorii a Spiritului în ansamblul său, se „săvârșesc o serie de oscilații intermediare, fiecare dintre aceste oscilații având unul dintre cele două procese contrare mai extins decât celălalt, astfel că seria succesivă a oscilațiilor constituie totodată o mișcare de translație, căreia i se zice «progres»”¹. Istoria omenirii ar cunoaște astfel o serie de îndepărtări și apropieri succesive de polul superior al devenirii. Antichitatea greco-romană ar reprezenta punctul inferior al primului ciclu, însă, datorită unei „disonanțe”, nu-i urmează imediat sensul ascendent. Acesta începe, prin „dezlegarea sensibilei depressive”, care este reprezentată de sfârșitul antichității, odată cu apariția creștinismului și își are culmea la finalul Evului Mediu, după care începe un nou sens descendent. Noul sens este reprezentat de Renaștere (iar în plan politic, de Revoluția franceză) și continuă prin pozitivism și scientismul contemporan, până în zilele noastre, parcurgând ceea ce Bogza a numit „sensul descendent al lui Zarathustra”.

În acest context vorbește filosoful român despre „drama” sau „criza spiritului omenesc” contemporan. Această criză constă atât într-o „disonanță depresivă”, care nu permite angajarea spiritului în sensul firesc, cel ascendent, cât și într-o „antinomie tonală”, care nu-i permite să sesizeze dificultatea în care se află.

Drama omului contemporan este drama desacralizării, produsă de o „dualizare”, o perversiune a ceea ce Bogza denumesc „instinct gnosc”, adică o năzuință către cunoaștere, care s-a scindat în „antignosis” și „eukalegnosis, formă ideală de cunoaștere, constituită prin sinteza dintre Știință, Artă și Morală”, care reprezintă facultatea ce face posibilă dobândirea „Idealului moral al conștiinței: Paradisul”². În calea exercitării acestei din urmă facultăți stă însă tendința contemporană către divizare, către abordarea de tip analitic, către pluralizare, pozitivismul și relativismul moral.

Muzica ar putea reprezenta o soluție a dificultății în care se află spiritul, întrucât ea poate „restabili sensuri „acolo unde astăzi „acțiunea de confuzie a stabilit non-sensuri”³, întrucât dispune de aparatul teoretic necesar. Calea indicată de muzică, calea sintezei, ar trebui urmată de toate modalitățile spiritului, de filosofie, dar și de știință și religie. În acest sens, Realismul critic „încearcă să opereze în lumina filosofiei muzicii, o sinteză între spiritul științific și acel religios, fără subordonarea vreunuia față de celălalt.”⁴

¹ Al. Bogza, *Realismul critic*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1982, p. 385.

² Al. Bogza, *Realismul critic*, Mss., Vol. II, fila 1323b.

³ *Ibidem*, vol II, fila 1348.

⁴ *Ibidem*, vol II, fila 827.

Deși observațiile sale asupra crizei spiritului contemporan se confirmă, totuși soluțiile pe care le propune Al. Bogza sunt destul de neclare și de fanteziste. La accentuarea caracterului obscur al expunerii contribuie și faptul că ultima Carte a manuscrisului, care tratează despre problemele menționate aici, este scrisă, în cea mai mare parte a sa, într-un stil alegoric, de forma unui dialog platonician, în care, alături de personaje istorice reale, apar personaje simbolice, precum Antignosis sau Philognosis, care argumentează îndelung în contradictoriu.

Concluzia finală pare a fi aceea a necesității constituirii a ceea ce Bogza numește „pantalism critic”, ca o soluție a crizei spiritului contemporan. Termenul „pantalism” – de la *pan kalon* – a fost propus de Baldwin (în lucrarea *Genetic Theory of Reality*), desemnând „o doctrină care constă în a concepe frumosul drept normă categorică de care depind toate celelalte, iar realul ca fiind totalitatea a ceea ce poate fi organizat sub formă estetică.”¹ Făcând precizările de-acum cunoscute asupra a ceea ce trebuie să se înțeleagă prin „real”, Bogza instituie un raport special între real și estetic, „prin această rectificare constituindu-se Pantalismul critic, acesta revelând desăvârșita concordanță între etic și estetic.”²

Încheiem aici prezentarea elementelor menite să evidențieze motivele ce l-au determinat pe Al. Bogza să edifice această originală logică, precum și modul în care ea abordează problemele de la nivelul fizicii teoretice. Dacă pare, totuși, că ea nu aduce o contribuție reală la depășirea unor dificultăți din științele teoretice, aceasta se datorează faptului că logica Realismului critic, fiind ceea ce este, adică o logică dialectico-speculativă, care propune concepte și principii de un nivel maxim de generalitate, nu poate oferi soluții concrete și punctuale, asemenea celor propuse de filosofia științei. Realismul critic nu este o filosofie a științei și, așa stând lucrurile, nu trebuie să căutăm aici soluții de genul celor epistemologice. Iar dacă, așa cum afirmă Al. Surdu, „logica este artileria grea a filosofiei”³, atunci această logică a lui Al. Bogza reprezintă fundamentul încercării mai mult sau mai puțin încununată de succes, însă în orice caz, demnă de admirație, a autorului ei, de a accede la nivelul cel mai elevat al cugetării filosofice românești, acela al creatorilor de sistem, forma supremă a gândului filosofic.

¹ A. Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1932, *Nouveau Supplément*, pp. 94-95.

² Al. Bogza, *op. cit.*, vol II, fila 1354.

³ Al. Surdu, *op. cit.*, p. 15.

ARTĂ ȘI DIALECTICĂ ÎN VIZIUNEA LUI ALEXANDRU SURDU¹

În genere, se consideră că aspectele filosofice privitoare la problematica artei constituie domeniul de competență al esteticienilor și specialiștilor în filosofia artei. Aceasta, ca o consecință a specializării, uneori excesive, care caracterizează cercetarea filosofică în zilele noastre, expresie a unei tendințe generale prea puțin favorabilă viziunilor sistemice și integratoare, care stimulează mai degrabă circumscrierea riguroasă în domenii tot mai strict delimitate de investigație. În consecință, abordarea problematicii filosofiei artei de către un gânditor cu formație de autentic logician poate ridica, încă de la început, o serie de semne de întrebare pentru aceia care sunt adepții tendinței către specializarea limitativă de care am vorbit. În ochii acestora, o lucrare cum este *Pentamorfoza artei* (Editura Academiei Române, 1993) a lui Alexandru Surdu, cercetător ale cărui contribuții în domeniul logicii sunt recunoscute, pare *a priori* suspectă.

Pe de altă parte, însă, nimic nu dovedește că specializarea tot mai accentuată este cheia succesului în filosofie; dimpotrivă, în perioadele în care aceasta se manifestă excesiv, tendințele centrifugale și autonomizarea disciplinelor filosofice conferă filosofiei un aspect heterogen și adesea haotic, fapt ce constituie un argument în favoarea tendințelor sistemice și integratoare, care apar ca o mișcare compensatorie. Or, sistematicitatea în filosofie presupune în primul rând abilitatea de a transcende limitele specifice disciplinelor particulare și deschiderea creativă către toate celelalte, în vederea cuprinderii și sistematizării lor. Această abilitate este principala calitate a marilor creatori de sistem, dar nu e proprie numai lor. Revenind la chestiunea modului în care un logician se poate raporta la discipline exterioare domeniului său specific de competență, trebuie spus că istoria filosofiei românești oferă destule exemple de gânditori care, deși au avut o formație logică, nu s-au limitat la spațiul acestei discipline formale, ci au avut contribuții semnificative și în alte domenii ale filosofiei. Este suficient să-i amintim aici pe

¹ Text publicat vol. *Alexandru Surdu: itinerarii logico-filosofice*, coord. Marius Dobre, Dragoș Popescu, București, Editura Paideea, 2003.

Titu Maiorescu, Ion Petrovici, Nae Ionescu, Dan Bădărău sau Anton Dumitriu, exemple suficient de grăitoare în sprijinul ideii că trecerea dinspre o disciplină filosofică (în acest caz, dinspre logică) spre altele este posibilă, necesară și, de multe ori, încununată de succes.

În cazul lui Al. Surdu, lucrarea sa *Pentamorfoza artei* reprezintă o expresie explicită a tendinței sistematice, întrucât considerațiunile de filosofia artei cuprinse aici sunt, după cum afirmă autorul în *Prefața* sa, exemplificări ale tezelor general filosofice ținând de proiectatul său sistem de filosofie pentadică, și apar înaintea acestui sistem numai din motive ce țin de împrejurări concrete exterioare cercetării filosofice. Desigur că dacă am fi dispus de o expunere completă și explicită a sistemului, acest lucru ne-ar fi ușurat cu mult înțelegerea chestiunilor de filosofia artei, căci am fi putut avansa de la întreg către parte, având o viziune de ansamblu coerentă. Așa, însă, va trebui să cercetăm partea și să o punem în legătură cu sugestiile despre întreg pe care ni le face autorul, fără a încerca însă să reconstituim întregul, întrucât nu dispunem de suficiente date despre integrala lui complexitate. Demnă de menționat aici este și mărturisirea autorului legată de „motorul” însuși al acestui sistem, dialectica pentadică, în legătură cu care ni se spune că s-a născut pentamorfoza artei, ca o concretizare a sugestiei adresate lui Al. Surdu de către Constantin Noica, de a găsi (în diverse domenii, dar mai ales în cel deosebit de bogat al artei) exemple accesibile și convingătoare de funcționare a dialecticii pentadice. Este, de altfel, cu totul în spiritul lui Noica, el însuși gânditor cu valențe sistematice (despre care se știe că își îndemna mereu discipolii să-și găsească „ideea” și apoi s-o dezvolte sistematic), de a fi oferit prietenului și colegului său de la Centrul de Logică al Academiei, un astfel de sfat care, după cum vom vedea, și-a găsit o concretizare care prezintă destule aspecte inedite și interesante.

Întrucât lucrarea la care ne referim, *Pentamorfoza artei*, se dorește a fi o încercare de ilustrare a modului în care dialectica pentadică funcționează în domeniul artistic, de la care pornind, autorul dezvoltă considerațiuni de filosofie a artei, trebuie să începem prin a expune viziunea lui Al. Surdu asupra problemelor generale privind creația artistică și receptarea acesteia, urmând să luăm apoi în discuție perspectiva sa asupra raportului dintre artă și dialectică, cu referire specială la aceea pentadică.

În accepțiunea pe care i-o conferă Al. Surdu, arta păstrează accepțiunea hegeliană, de „împărție de necuprins a frumosului”, fiind forma specifică de obiectivare a frumosului. În general, consideră filosoful român, există mai multe modalități de raportare la artă: (1) simpla contemplare și apreciere a operelor de artă, (2) critica artistică, (3) teoria artei, (4) estetica și (5) filosofia artei.

Contemplarea operelor de artă nu ridică nici un fel de probleme teoretice, deoarece ea este o simplă receptare, însoțită de acceptarea sau neacceptarea nereflectată (o operă ne place sau nu). O primă formă reflectată de raportare la artă este critica artistică; ea este foarte apropiată de artă, are un caracter subiectiv pronunțat și este foarte puțin riguroasă (de unde și aprecierile critice foarte diferite asupra aceleiași opere de artă). Ea vizează opera de artă mai ales sub aspectul valorii acesteia, presupunând înțelegerea, explicarea și aprecierea operei. Vor exista, prin urmare, trei feluri de critică de artă: comprehensivă, explicativă și normativă, dar și forme complexe, care le combină pe cele trei. Critica comprehensivă caută semnificația și intenționalitatea operei, ajungând uneori să-i descopere semnificații la care creatorul însuși nu s-a gândit. Maniera explicativă pornește de la o anumită semnificație conferită creației și încearcă s-o justifice cu argumente tehnice, psihologice, biografice sau sociologice. La rândul său, critica normativă este o activitate comparativă, presupunând raportarea la anumite opere-etalon, criterii ale perfecțiunii, în raport cu care este apreciată o operă.

Mai riguroasă decât critica de artă este teoria artei care este elaborată, de cele mai multe ori, de artiștii înșiși. Aceasta vizează mai ales tehnica execuției, creației din domenii specifice ale artei, astfel că nu există o teorie a artei în genere, ci numai teorii ale artelor individuale. Ea se referă la obiectul (materialele), metodele, procedeele și genurile de creație, prescriind o serie de reguli și canoane privitoare la acestea. Teoria artei se adresează mai puțin creatorului, cât amatorului de artă, deoarece nimeni nu devine artist citind un tratat de teoria artei. Există și teorii „ezoterice” ale artelor, care presupun ca artistul și receptorul să-și însușească anumite cunoștințe specifice, uneori chiar științifice, precum și a unui limbaj special, secret, care să le permită accesul la lumea închisă a artei respective.

La rândul său, estetica este situată pe o treaptă și mai înaltă, sub aspectul rigurozității. Obiectul său este frumosul în genere, căruia i se subordonează frumosul artistic. Ea se preocupă de esența, legitatea, categoriile și structura atitudinii estetice a omului și vizează toate artele, fără însă a intra în detalii tehnice speciale. Fenomenul artistic este considerat ca un raport specific între subiect și obiect, dar și ca aspect al vieții morale, sociale, politice, fapt care generează o serie de aspecte filosofice ale esteticii. Estetica se găsește într-o legătură intimă cu filosofia artei, fără a fi o parte a acesteia. Astfel, esteticianul trebuie să adopte o serie de elemente de filosofia artei, cum ar fi ideile privitoare la originea, evoluția, valoarea și sensul artei, dar, pe de altă parte, el face apel și la elemente de critică și teorie a artei, ceea ce diminuează rigurozitatea discursului.

Filosofia artei, consideră Al. Surdu, este adevărata știință a artei, dacă există o astfel de știință. Aceasta nu se ocupă de artele particulare, ci de arta în genere, fiind o parte necesară a filosofiei de tip sistematic, deoarece acest mod de filosofare îl obligă pe gânditor să aibă în vedere toate aspectele realității, inclusiv arta, deci să edifice și o filosofie a artei. Trei sunt problemele specifice care se cer rezolvate de o filosofie a artei: (1) fixarea locului artei în cadrul realității; (2) clasificarea și ierarhizarea artelor și (3) elucidarea mecanismelor de producere și funcționare a fiecărei arte.

Prima problemă este și cea mai importantă, chiar în filosofiele nesistematice ale artei, deoarece presupune evidențierea funcției, rolului și semnificației generale a artei. În acest context se fixează un ideal al artei, se fac considerațiuni de istorie a artei (privind modul în care acest ideal a fost realizat) și se deschide o posibilitate de trecere către cea de-a doua problemă, clasificarea și ierarhizarea artelor în funcție de modul în care diferitele arte împlinesc exigențele perfecțiunii, idealului și semnificației ce au fost atribuite artelor în genere. Cu toate acestea, cadrul cel mai potrivit în care se poate elucidă prima problemă este, după cum consideră filosoful român, filosofia de sistem, care să includă și filosofia naturii, etica, filosofia dreptului și filosofia politică, deoarece chestiunile privitoare la frumos și artă se leagă de cele vizând adevărul, binele, dreptatea și libertatea (cu privire la modul specific în care tratează Al. Surdu aceste componente ale realității vom reveni spre sfârșitul expunerii noastre). În consecință, este necesară o tratare unitară, în care însă fiecare componentă să-și mențină specificul și care să asigure recunoașterea unității în diversitate, ordonarea diferitelor elemente. Or, consideră gânditorul român, acest deziderat poate fi îndeplinit numai printr-o tratare dialectică a acestei probleme.

A doua problemă fundamentală a filosofiei artei este aceea a fixării criteriilor de clasificare, raportare reciprocă și eventual ierarhizare a artelor. Aceste criterii nu pot fi simple considerente estetice, deși presupun principii de estetică și teoria artei, pe care le integrează într-o viziune mai cuprinzătoare. În acest context este necesar să fie rezolvate probleme ce țin de originea istorică a artelor, de caracterul lor istoric și să fie întemeiată unitatea în diversitate a tuturor artelor, ceea ce determină necesitatea abordării lor dialectice.

În fine, cea de-a treia chestiune ce stă în sarcina filosofiei artei este determinarea modului de constituire a artelor ca arte, a manierei în care ele funcționează și produc, prin intermediul creatorilor, opere de artă recunoscutibile și atestabile ca atare după anumite criterii (a căror fixare implică și considerațiuni de

critică, teoria artei și estetică). Ca forme de obiectivare a frumosului, operele de artă presupun procesualități și aspecte relaționale (legate de constituirea și receptarea operei), astfel încât, consideră Al. Surdu, artele înseși trebuie să conțină în structura lor aspecte dialectice (ceea ce presupune că arta însăși, nu doar concepția asupra ei să prezinte aceste aspecte dialectice).

În general, observă filosoful român, în filosofia artei, ordinea expunerii celor trei probleme este cea în care am prezentat-o și noi aici, pe când în fapt ultima dintre ele este determinantă. Aceasta deoarece investigația trebuie să aibă ca punct de plecare ceea ce se petrece efectiv în artă și este ca atare observabil și verificabil. Ceea ce se face de obicei este însă o tratare superficială a ultimei chestiuni, care e considerată ca ținând de teoria artei. Îndeobște se pleacă prin tratarea primelor două aspecte, cel mai adesea într-o manieră apriorică și sofistică (cea mai celebră este cea hegeliană, care constă în impunerea schemei triadice în toate cazurile, chiar și acolo unde acest fapt conduce la falsificări evidente), iar atunci când se ajunge la examinarea efectivă a artelor se petrec adesea infirmări ale principiilor enunțate în contextul tratării primelor două probleme de filosofia artei. Aceasta se întâmplă pentru că în general se răspunde la primele două întrebări pornindu-se de la principii stabilite a priori din rațiuni sistematice (adică se forțează realitatea pentru a o încadra în scheme prestabilite), dar și pentru că prezentarea a ceea ce se petrece în mod concret în cadrul creației artistice este totdeauna aproximativă, existând mereu riscul unei infirmări.

Soluția pe care Al. Surdu o propune prin pentamorfoza artei este o cercetare care să pornească de la elucidarea celei de-a treia probleme, adică a aspectelor legate de mecanismele de producere și funcționare a fiecărei arte, ceea ce înseamnă a pleca de la ceea ce se întâmplă realmente în cadrul creației și receptării artistice, urmând să se utilizeze concluziile acestei cercetări pentru formularea unor răspunsuri legate de problema locului artei în cadrul realității și de clasificarea și ierarhizarea artelor. În aceste condiții, scopurile pe care și le propune pentamorfoza artei sunt trei: (1) de a sugera un punct de plecare pentru o filosofie a artei, (2) de a răspunde cu câteva exemple concrete la cea de-a treia problemă a filosofiei artei și (3) de a surprinde câteva mecanisme dialectice ale modului de constituire și funcționare a operelor de artă.

Dată fiind constatarea lui Al. Surdu privitoare la caracterul dialectic al artelor, precum și la necesitatea, derivată de aici, a abordării lor teoretice în manieră dialectică, se impun câteva precizări privind concepția gânditorului român asupra dialecticii în genere și a celei pentadice în special.

Dialectica (de la *dia-legein*, echivalentul grec al latinului *contra-dicere*), consideră Al. Surdu, se referă în genere la tot ceea ce presupune mișcare, transformare, dezvoltare, evoluție, adică trecere de la ceva înspre altceva, la o entitate sau termen contrar celui de la care s-a pornit. Ea privește atât procese, fenomene sau forțe opuse, cât și noțiuni, enunțuri sau teze contradictorii. Principial, orice investigare a unui fenomen în desfășurarea sa procesuală (creația artistică și receptarea artei fiind astfel de procese) e totodată una dialectică, chiar dacă acest lucru nu se menționează explicit. Exigența metodologică fundamentală a aplicării corecte a dialecticii în genere este ca metoda să coincidă cu obiectul. Prioritatea este aceea a obiectului în raport cu metoda, în sensul că metoda trebuie să fie a obiectului, și nu obiectul să aparțină metodei (cum se întâmplă, de exemplu, în cazul dialecticii triadice hegeliene, unde realitatea este adesea deformată pentru a se încadra în schemele triadice procese care nu sunt în fapt triadice).

În funcție de obiectul căreia îi aparține, dialectica prezintă trei forme: (1) dialectica obiectivă, care privește raporturile antitetice, de opoziție între stări de fapt din natură; (2) dialectica subiectivă, ce vizează raporturile de contradicție, între tezele contradictorii de la nivelul discursului și (3) dialectica speculativă, care se referă la raporturile speciale, enantiologice (de la *enantion* = contrar) sau, mai simplu, antiologice dintre genurile supreme, sau categorii.

Pe de altă parte, dacă se ia în calcul numărul momentelor unei scheme dialectice, se poate vorbi despre dialectici binare, triadice, tetradice și pentadice. Pornind de la o incursiune în istoria filosofiei și a gândirii în genere, Al. Surdu prezintă ilustrări ale diferitelor tipuri de dialectici: astfel, dialectica binară se regăsește la Heraclit, dar și la Ștefan Odobleja și Mircea Florian, cea triadică este cel mai bine ilustrată de modelul hegelian, dialectica tetradică e exemplificată de schema lui Constantin Noica (temă – antitemă – teză – temă regăsită, cu exemplul binecunoscut: ființă – devenire – devenire într-o ființă – ființă regăsită) iar cea pentadică își află cea mai edificatoare ilustrare în dialectica celor cinci genuri supreme platoniciene: (1) ființa, (2) mișcarea, (3) repausul, (4) identicul și (5) diferitul.

Plecând de la convingerea pitagoreicilor, după care domeniilor mai elevate ale existenței le sunt proprii scheme dialectice tot mai complexe, astfel încât dialectica pentadică ar fi rezervată vieții animale și umane, și în mod special perfecțiunii geometrice și artistice, Al. Surdu constată că există domenii în care dialecticile sub-pentadice, valabile în alte cazuri, mai simple, nu mai sunt aplicabile. Ierarhizarea schemelor dialectice amintește de clasificarea tabelor

categoriale întreprinsă de către Noica în *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, unde scheme categoriale tot mai elaborate corespund unor domenii tot mai complexe ale existenței. Superioritatea dialecticii pentadice este asigurată în special de faptul că ea ar fi singura care le înglobează pe celelalte, ca momente ale sale, și nu le infirmă, așa cum se întâmplă în cazul celei triadice și al celei tetradice, care le infirmă pe cele inferioare. În aceeași ordine de idei, logicianul român consideră că schema pentadică este cea maximală, neexistând nici în științe, nici în filosofie încercări de a construi scheme explicative bazate pe numere mai mari decât cinci.

În aceste condiții, cercetarea mecanismelor de producere și funcționare a artelor va lua, pentru Al. Surdu, forma unei încercări de a descoperi, în anumite cazuri, schemele care stau la baza acestor mecanisme, de a verifica în ce măsură acestea au o formă pentadică, fără însă a absolutiza schema compusă din cinci momente, de îndată ce autorul admite de la bun început că arta este un domeniu mult prea complex pentru a putea fi subsumat unei singure reprezentări schematice și decide să nu abordeze cercetarea cu idei preconcepute, dar și să se limiteze la anumite aspecte ale artei, astfel încât concluziile nu au pretenție de valabilitate universală. Fixându-și aceste obiective, care nu vizează epuizarea domeniului, ci doar selectarea unor probleme, genuri și opere, cercetătorul se va apleca asupra unor arte considerate în ansamblu (pictura, sculptura, arhitectura și muzica), a unor genuri artistice (tragedia antică și dramele pasionale shakespeariene) și a unor opere artistice aparținând literaturii populare (legenda *Meșterului Manole*), literaturii culte (romanul *Ciuma* al lui Camus), precum și unor opere literare ce țin de arta cultă, dar își au sursele de inspirație în cea populară (poemul eminescian *Luceafărul* și ansamblul monumentelor brâncușiene de la Târgu Jiu).

Cu privire la muzică, Al. Surdu evidențiază îndreptățirea ideii pitagoreice după care armonia muzicală este legată de pentadă. Astfel, o importanță deosebită o are aici intervalul de cvintă, intervalul de cinci trepte pe scara muzicală dintre un sunet și sunetul următor, care, după cum observaseră pitagoreicii, se produce prin scurtarea cu $\frac{2}{3}$ a coardei care produce sunetul de bază. Pe de altă parte, un loc aparte este conferit în muzică pentatoniei și gamei pentatonice, care este considerată superioară celei heptatonice, întrucât este anhemitonică (nu conține sunete aflate la un interval de un semiton față de altele), având un caracter original, în raport cu cea compusă din șapte sunete, care e derivată. Faptul acesta se exprimă atât prin aceea că gama pentatonică stă la baza muzicii folclorice în

genere, fiind preferată și azi în muzica de toate genurile a popoarelor orientale, dar și prin libertatea componistică superioară pe care o conferă atunci când este utilizată în compunerea muzicii culte. Această libertate vine din aceea că ea permite orice înlănțuire de sunete, fără a se produce disonanțe, cum se întâmplă în cazul gamei heptatonice, unde apar disonanțe dacă nu se respectă tendința toniceii spre dominantă și a subdominantei spre tonică.

Arhitectura, la rândul său, este în mod structural legată de pentadă întrucât planurile construcțiilor clasice (templul grec, biserica gotică) au drept elemente structurale de bază pentagonul regulat înscris în cerc și pentagrama (pentagonul stelat) a căror construcție, după cum se știe, constituia unul dintre secretele specifice breslelor medievale de zidari. Aceasta deoarece s-a dovedit că planurile acestor construcții se descompun într-o serie de astfel de poligoane regulate care se multiplică prin generare geometrică succesivă. Secretul construcției pentagonului regulat este împărțirea asimetrică a unui segment dat conform „tăieturii de aur”, adică astfel încât raportul dintre segmentul inițial și cel mai lung dintre segmentele asimetrice rezultate să fie de $1,1618\dots$, adică exact raportul dintre latura și diagonală pentagonului regulat, raport apropiat de $3/2$. „Tăietura de aur” determină, de asemenea singurul mod în care un segment poate fi împărțit în două segmente inegale, astfel încât raportul dintre segmentul inițial și cel mai mare dintre segmentele rezultate să fie egal cu raportul dintre cel mai mare și cel mai mic dintre segmentele rezultate, adică $1,1618\dots$, proporție numită și „proporția divină”.

Aceeași proporție divină determină și regulile reprezentării corpului uman perfect în pictura și sculptura clasice. E vorba în primul rând de regula de reprezentare figurată în celebrul desen al lui Leonardo da Vinci, care demonstrează că extremitățile corpului uman perfect coincid cu vârfurile pentagonului regulat, construit prin tăietura de aur. Dar acest raport determină și alte proporții ale corpului uman perfect: raportul între lungimea corpului și distanța dintre vârfurile picioarelor și ombilic, între distanța de la extremitatea capului la ombilic și distanța dintre linia umerilor și ombilic (proporționalitatea între cap și corp), între înălțimea feței și distanța dintre bărbie și linia sprâncenelor (proporționalitatea feței). Pe de altă parte, pictura are, ea însăși o structură pentadică, presupunând cinci elemente: (1) conturul, (2) proporția, (3) perspectiva, (4) culoarea și (5) luminozitatea. În pictura clasică, respectarea cu strictețe a cerințelor legate de aceste cinci aspecte conduc la crearea de autentice capodopere, însă se pot obține anumite efecte artistice și prin încălcarea lor premeditată, așa cum o demonstrează o serie întreagă de curente artistice mai noi:

impresionismul pune accent pe culoare și renunță parțial sau total la proporții, umbre și perspectivă, iar abstracționiștii renunță la contururi.

Cercetarea genurilor artistice menționate, tragedia antică și dramele pasionale shakespeariene pune în evidență acțiunea unor mecanisme structurale care au, de asemenea, o formă pentadică. Astfel, tragedia antică presupune sinteza a cinci genuri artistice diferite: (1) textul poetic, (2) jocul dramatic, (3) muzica instrumentală, (4) muzica vocală și (5) dansul. Structura sa elementară, conform lui Aristotel este, de asemenea, pentadică: (1) mitul prelucrat în text, care constituie subiectul tragediei, (2) conceperea sau gândirea acțiunii, (3) exprimarea ei în limbaj poetic, (4) exprimarea ei în cântec și (5) transpunerea în spectacol dramatic. Cel mai important aspect al tragediei, esența tragicului însăși este însă producerea *catharsis*-ului, cu privire la care Al. Surdu observă că nu se reduce, după cum consideră majoritatea exegeților lui Aristotel, la purificarea de sentimente de frică și milă, ci presupune nașterea unui complex pentadic de sentimente: (1) frica, (2) mila, (3) dragostea pentru om, (4) încântarea sau minunarea și (5) plăcerea.

Dacă în cazul tragediei nu se poate afirma cu certitudine că structurile pentadice sunt căutate în mod expres, în ceea ce privește dramele pasionale, cercetătorul român consideră că forma lor strict pentadică pare să fie premeditată cu multă atenție de către Shakespeare, tocmai pentru a obține efectul artistic maximal. Această formă se exprimă în: (1) cele cinci părți ale spectacolului dramatic (conform lui G. Freytag): introducerea, intensificarea, punctul culminant, căderea sau regresul și catastrofa, care au adesea și ele o structură pentadică internă; (2) cele cinci acte cu dinamica lor specifică; (3) cele cinci tipuri de eroi, considerați de către K. Leonhardt „personalități accentuate”: hiperexactul (Hamlet), nestăpânitul (Othello), hiperperseverentul (Macbeth), exaltatul (Romeo) și demonstrativul (Richard al III-lea); (4) cele cinci faze ale dramei psihice a eroului: normală, accentuată, psihopatică, nevrotică și psihotică și (5) cele cinci sentimente idealizate prin intermediul acestor eroi: dorința de răzbunare (*Hamlet*), iubirea (*Romeo și Julieta*), gelozia (*Othello*), grandomania (*Richard al III-lea*) și ambiția (*Macbeth*). Și aici, ca și în cazul tragediei antice, esența spectacolului dramatic este producerea *catharsis*-ului.

În ceea ce privește operele de artă asupra cărora se oprește cercetătorul român, acestea își dezvăluie, la rândul lor, structuri care se dovedesc a fi pentadice. Spre exemplu, romanul camusian *Ciuma* prezintă o structură ce amintește de aceea a dramelor pasionale: (1) atacul, (2) exilul, (3) asediul, (4)

lupta și (5) victoria. Întrucât contextul nu ne permite, vom renunța la o prezentare detaliată a concluziilor privitoare la celelalte opere studiate, și vom spune doar că ele se dovedesc a fi construite în aceeași manieră pentadică.

Trebuie însă să amintim un lucru deosebit de important, și anume acela că, în viziunea lui Al. Surdu, schemele pentadice descoperite prin cercetarea artelor, genurilor și operelor menționate, au un caracter dialectic. Ceea ce înseamnă că ele conțin momente sau relații dialectice care descriu raporturile dintre pentameri (elementele schemelor), întrucât în constituirea și funcționarea operelor de artă intervin forțe aflate în raporturi opoziționale, fapt ce le asigură caracterul dinamic. Astfel, în cazul tragediei antice se confruntă, într-o manieră dialectică, forța divină și forța umană. Momentul (1) e reprezentat de către forța divină, manifestată ca necesitate, ca destin implacabil; opusul ei este (2) forța umană, accidentală și particulară, care se află în legătură intimă cu prima deoarece forța divină nu se poate exprima altfel decât prin cea umană; de aici, momentul (3), unitatea contrariilor, divin și uman, care declanșează conflictul; conflictul conduce la (4) înfrângerea forței umane, pedepsirea ei; scopul acestei sacrificări a umanului individual este (5) evidențierea forței divine ca nepieritoare și imuabilă. În cazul dramelor pasionale, ca să oferim încă un exemplu, opoziția nu mai are loc între uman și divin, ci între uman și idealul care se naște în sufletul acestuia. Momentul (1) e reprezentat de umanul ca atare, independent de ideal; momentul (2) presupune nașterea și amplificarea sentimentului ideal în sufletul eroului; în momentul (3), cele două contrarii ajung să se identifice; umanul însă nu poate fi pe măsura idealului și ajunge (4) să decadă, este învins și moare, tocmai pentru ca să se producă (5) purificarea idealului de orice reziduuri materiale și afirmarea lui deplină. Cu referire la fiecare caz analizat, Al. Surdu construiește schițele schemelor dialectice descoperite, care redau forțele aflate în opoziție și raporturile dintre acestea, schițe care ușurează simțitor înțelegerea expunerii, adesea destul de puțin intuitivă. Acestea pun în evidență o serie de trăsături generale comune ale schemelor dialectice aflate la baza artelor: schemele sunt compuse din câte cinci elemente; fiecare schemă are cel puțin doi pentameri de bază între care există o relație dialectică; există deci nu numai momente, ci și relații dialectice; aceste relații permit o ierarhizare a pentamerilor; uneori, pentamerii înșiși sunt compuși; schemele au adesea un caracter ciclic, însă sunt sisteme închise, nefiind deductibile una din alta. Concluzia generală este că nu se poate vorbi de o singură schemă pentadică ce ar guverna toate artele, astfel încât, pe lângă tendința către

perfectiune, pentamorfoza pune în evidență și o altă trăsătură a artei, și anume diversitatea ei infinită.

Odată elucidate prin cercetare a aspectelor observabile ale artei problemele ce țin de mecanismele de producere și funcționare a artelor (cea de-a treia problemă a filosofiei artei), Al. Surdu consideră că se pot formula, în baza a ceea ce s-a descoperit prin această cercetare, o serie de concluzii privind celelalte două probleme menționate la început. Astfel, în ceea ce privește clasificarea și ierarhizarea artelor, autorul consideră că în acest context este exclusă posibilitatea de a clasifica artele în genere, deoarece n-au fost cercetate decât unele aspecte ale acestora, cercetarea nefiind una exhaustivă. În ceea ce privește cele care au fost avute în vedere, se consideră că o ierarhizare ar fi posibilă, criteriul fiind acela al complexității, determinat de raportul dintre exactitate și perfectiune. Din perspectivă dialectică, acesta derivă din specificul pentamerilor care compun schemele dialectice aflate la baza artelor și de raporturile dintre aceștia. Criteriul fiind unul interior, imanent, rezultă că nu se poate vorbi despre raporturi de succesiune, secvență sau implicație între arte, și nici de relații de inferioritate sau superioritate, ci doar de complexitate mai mare sau mai redusă.

Descoperirea structurii dialectice a proceselor legate de producerea și funcționarea artelor constituie, după Al. Surdu, un argument în favoarea ideii că operele de artă sunt fenomene reale distincte, iar ansamblul artelor, un domeniu de sine stătător al realității, care poate fi abordat ca atare. Se poate astfel trece la prima problemă de filosofie a artei, aceea a locului artei în carul realității. Tratarea acesteia capătă trăsături deosebit de originale, de îndată ce, din perspectiva sistemului filosofiei pentadice (atât cât ne putem da seama în absența unei expuneri explicite a acestuia) realitatea este una dintre cele cinci categorii fundamentale, alături de transcendență sau subsistență, existență, ființă și existența reală. La rândul său, realitatea este domeniul categoriilor secundare: adevăr, bine, frumos, dreptate și libertate. Pentru a elucidă locul artei, ca modalitate de obiectivare a frumosului, în cadrul realității, Al. Surdu adoptă o originală metodă interogativă. Astfel, el consideră că specificul manifestărilor artistice este aspectul lor fenomenal, de exteriorizări și întruchipări perceptibile ale frumosului. Specificul ființării operei de artă este acela de a fi cumva, de a se arăta într-un anumit fel sau de a se putea imagina într-un anumit mod. De aceea, interogația specifică artei e „*cum este?*” sau „*cum a fost?*”. Structura pentadică a operei de artă ar fi tocmai „*acest cumva, desfășurat în pura sa esențialitate*”.

Arta presupune posibilitatea ca lucrurile să se desfășoare mereu altfel. Domeniul în care lucrurile se petrec mereu la fel este cel al adevărului, unde întrebarea fundamentală e „*ce este?*”, vizându-se esențialitatea, nu fenomenalitatea lucrurilor, ceea ce descrie domeniul științelor. Continuarea firească e dată de întrebarea „*cum ar trebui să fie?*” sau, cu alte cuvinte, „*cum este bine să fie?*”, ceea ce ne conduce în domeniul binelui, adică al eticului. Însă realitatea nu e mereu cum ar trebui să fie, astfel încât survine interogația privitoare la cum poate ea, în virtutea unei *legi*, să fie, sau „*cum e drept să fie?*”, și astfel am ajuns în domeniul dreptății, al îndreptățirii. În fine, ultima întrebare se referă la finalitatea realității umane: de ce trebuie realitatea să fie așa cum este? Finalitatea aceasta, consideră Al. Surdu este dată de tendința omului de a se elibera de constrângerile existenței nemijlocite. Acest lucru se poate obține însă numai prin constituirea domeniului cel mai elevat al ființării umane, domeniul *libertății*.

Întrucât fenomenul precede esența, arta, care este domeniul prin excelență al fenomenalității, este considerată ca fiind domeniul primar al realității, prioritară în raport cu celelalte, lucru confirmat și istoric. Arta, observă filosoful român, conține elemente din celelalte domenii ale realității, însă acest lucru nu trebuie să ne determine să considerăm că ultimele ar proveni din artă. Chiar dacă fenomenalitatea presupune o esență, dacă „*acel cumva trebuie să fie totuși ceva?*”, scopul artei este și rămâne fenomenalitatea, „*acel cumva și numai acela?*”. În aceste condiții, concluzia fundamentală a pentamorfizei artei este că arta ocupă un loc privilegiat în cadrul realității, domeniul său fiind unul prioritar și, totodată constituind „*unitatea fenomenologică, concretă a întregii realități?*”, ceea ce nu se poate afirma în legătură cu nici unul dintre celelalte elemente. Concluzie oarecum surprinzătoare, însă susținută prin argumente adesea de factură strict logică și expusă într-o modalitate originală, aceea a interogațiilor, despre care însă autorul afirmă că poate fi înlocuită oricând de o tratare conceptuală, ceea ce îl face pe cititor să aștepte cu și mai multă nerăbdare apariția sistemului filosofiei pentadice, pentru a putea lua contact cu nucleul tare al acestei concepții, în raport cu care pentamorfiza artei se dovedește o atractivă aplicație.